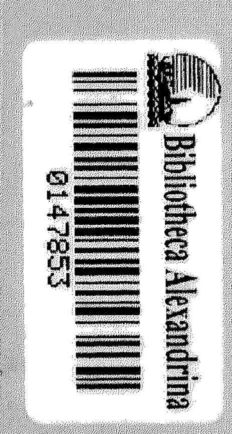
التفكير الفلسفي الإسلامي

تأليف

الدكتور سليمان دنيا
أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الناشر
مكتبة الخانجي بمصر

توزيع مكتبة الرشاد بالدار البيضاء — المغرب





التفكير الفلسفي الإسلامي



التفكير الفلسفي الإسلامي

تأليف

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الناشر

مكتبة الخانجي بمصر

توزيع مكتبة الرشاد بالدار البيضاء — المغرب

الطبعة الأولى

١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م

مطبعة السنة المحمدية
١٧ شارع شريف باشا الكبير ـ عابدين
ت ٩٠٦٠١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله وأصلي وأسلم على أفضل خلق الله سيدنا محمد رسول الله وخاتم أنبيائه ورسله ، وعلى سائر الأنبياء والرسل ، من أجله ، وعلى آله وأصحابه ، ومن سلك طريقهم ، وأقام على نهجهم إلى يوم الدين .

[إذا فكرت تفكيراً عميقاً فإن العلوم سوف تضطرك إلى الاعتقاد فى وجود الله]

كيلفين

* * *

[إن قليلا من الفلسفة يقرب الإنسان من الإلحاد ، أما التعمق فى الفلسفة فيرده إلى الدين]

فرانسس بيكون

مقدمة

قصدت فى هذا الكتاب أن أعرض المشكلات التى دار الفكر الإسلامى حولها ، بغية أن يحل مغاليقها وأن ينفذ إلى بواطنها ، كما دار الفكر الإنسانى من قبل ومن بعد ، حولها لنفس الغاية .

لأستجلى هذه الحلول الإسلامية وأبرزها فى إطار واضح ، خال من الغموض والتعقيد والتكلف ، حتى يكون فى الوسع فهمها أولاً ، والحكم لها أو عليها ثانياً .

كمسألة الألوهية ، ومسألة قدم العالم أو حدوثه ، ومسألة البعث ، ومسألة تجرد النفس الإنسانية .

* * *

وسوف لا أقتصر على واحد من فلاسفة الإسلام ، أتخذ من رأيه عنوانا عليهم جميعاً ، بل سأعرض لكل مسألة من وجهة نظر كل واحد منهم على انفراد ، وسوف أرجع إلى كتبهم أستمد منها آراءهم ، ثم أقارن بين رأى كل واحد ورأى الآخرين ، مقارنة تكشف عن مقدار ما بذل كل واحد منهم من جهد .

ولقد درج الاصطلاح على تسمية الفلسفة التى تدرس هذا النوع من المسائل ، فلسفة ميتافيزيكية ، أو آلهية ، أو ما وراء الطبيعة .

كما درج على تسمية الفلسفة التى تنكر كل ما ليس بمادى ، ولا تعترف إلا بما يقع تحت الحس ، فلسفة مادية .

* * *

ومنذ مطلع القرن العشرين والفلسفة الإلهية تتعرض لهجمات عنيفة من جماعة الماديين ، ومن سوء الحظ أن كثيراً من أبناء المسلمين يذهبون لتلقى العلم فى البلاد الأجنبية ، ويدرسون على أساتذة أجانب من بينهم هؤلاء الماديون . ولقد تشبث بأذيال هذه الفلسفة المادية كثير من هؤلاء الأبناء، وعادوا إلى بلادهم يدعون الناس إليها فى حماسة وعنف ، ويهاجمون كل القيم الروحية والمعنوية ــ دينية وفلسفية وأخلاقية ــ هجوم من يريد أن لا يبقى عليها ولا يذر ، معلنين أن تأخر المسلمين راجع إلى أخذهم بهذه القيم .

ولقد راج ــ فى كل البلاد الإسلامية ــ نشاط هذه الشرذمة الهدامة رواجا هز كيان العقيدة الدينية فى نفوس الشباب هزاً عنيفاً . وأكبر الظن أن معظم هؤلاء الشباب يرددون نغمات لا يفقهون لها معنى ، ولو أنهم تمعنوا الفلسفة المادية وانكشفت لهم أسسها الواهية المتداعية التى لا تثبت أمام النقد ، لأدركوا أنهم مخدوعون .

ولقد رأيت ــ قبل الشروع فى الفلسفة الإسلامية ــ أن أصفى الحساب مع الفلسفة المادية ، حتى إذا ما تبين زيفها وبطلانها ، رفعنا أنقاضها من طريق الفلسفة الإسلامية لتسير بخطى فسيحة نحو غايتها التى تحقق للإنسانية سعادتها.

* * *

وقد قسمت البحث إلى قسمين رئيسين :

عالجت فى الأول منهما مشكلات فلسفية عامة .

وعالجت فى الثانى مشكلات إسلامية خاصة . وجعلت الأول منهما مقدمة للثانى وتمهيداً له .

وقد اشتمل القسم الأول على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : يعالج معنى الفلسفة وموضوعها وأقسامها وما إلى ذلك

والفصل الثانى : يعالج نشأة التفكير الفلسفى .

والفصل الثالث : يعالج نشأة التفكير الفلسفى الإسلامى .

واشتمل القسم الثانى على جملة مشاكل ، لكل مشكلة فصل خاص .

* * *

وأسأل الله جل شأنه أن يمنحنى من التوفيق والإصابة قدر ما منحنى من الإخلاص فى طلب الحقيقة ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

فاس فى { ١٥ من ربيع الثانى سنة ١٣٨٣ هـ
٤ من سبتمبر سنة ١٩٦٣ م } سليمان دنيا



الكتاب الأول

مشكلات فلسفية عامة



الفصل الأول

ما هي الفلسفة؟

أصل كلمة فلسفة

يتفق مؤرخو الفلسفة على أن كلمة « فلسفة » مشتقة من الكلمة اليونانية « فيلوسوفى » .

والكلمة اليونانية مركبة من كلمتين : « فيلو » ومعناها « محبة » و « سوفى » ومعناها « الحكمة » .

ويتضح من مفاد جزأى الكلمة اليونانية أنها تؤدى معنى « محبة الحكمة » وأن الوصف المشتق من مادتها وهو « فيلوسوفوس » يؤدى معنى « محب الحكمة » .

وعلى هذا يكون معنى كلمة « فلسفة » المشتقة من كلمة « فيلوسوفى » هو « محبة الحكمة » .

ومعنى كلمة « فيلسوف » المشتقة من كلمة « فيلوسوفوس »[1] هو « محب الحكمة » .

ويشير الفارابى إلى هذا الاشتقاق فيقول :

[اسم الفلسفة يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم « فيلوسوفيا » .

---

(١) قد يتبادر إلى الذهن أنه لا داعى للقول باشتقاق كلمة « فيلسوف » من كلمة « فيلوسوفوس » اليونانية ، إذ يمكن أن يقال : إن كلمة « فلسفة » بعد أن اشتقها العرب من الأصل اليونانى تصرفوا فيها على مقتضى قواعدهم فى الاشتقاق ، فاشتقوا منها أفعالا ثم اشتقوا من الأفعال أوصافاً .

ولكن يمنع من هذا أن صيغة « فيلسوف » بمعنى « متفلسف » ليست صيغة قياسية ؛ لذلك كان إرجاعها إلى الأصل اليونانى مباشرة أولى .

انظر النص المقتبس من أبى نصر الفارابى فى الصفحة التالية

ومعناه إيثار الحكمة ، وهو فى لسانهم من « فيلو » ومن « سوفيا »
و « فيلو » الأيثار .

و « سوفيا » الحكمة .

والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم « فيلوسوفوس »
ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل الوكدَ من حياته ،
وغرضَه من عمره ، الحكمة[1]] .

لقد صرح الفيلسوف العربى فى هذا النص بأن كلمة « فلسفة » ترجع
— من حيث الاشتقاق — إلى أصل يونانى ، وأن كلمة « فيلسوف » مشتقة
منها ، ولكنه لم يبين هل الكلمتان المعربتان تفيدان — أو لا تفيدان —
نفس المعنى الذى يفيده أصلهما اليونانى .

غير أن « إخوان الصفا » قد بينوا ذلك حيث قالوا :

[الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات ، وآخرها
القول والعمل بما يوافق العلم[2]] .

وتمر الفلسفة عند « إخوان الصفا » — كما جاء فى هذا النص —
فى أطوار ثلاثة . وقد جاء طورها الأول موافقاً لمعناها عند الإغريق[3] .

وسواء جارينا الفارابى فيما ذهب إليه من أن كلمة « فيلسوف » مشتقة من
كلمة « فلسفة » أو لم نجاره ، فالارتباط بين مَعْنَيَىْ كلمة « فيلسوف » وكلمة
« فيلوسوفوس » ليس يخفى .

---

(١) من كتاب معانى الفلسفة للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٧ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٥ .

(٣) وندع الحديث عن الطورين الآخرين — وعما يكون بينهما وبين معنى
الفلسفة عند الإغريق من تآلف أو تنافر — إلى مناسبة تأتى تقريباً .

الحكمة

لقد عرفنا أن كلمة « فيلسوف » معناها « محب الحكمة » . فما هى الحكمة ؟ ومن هو الحكيم ؟ .

كانت كلتا « الحكمة » و « الحكيم » تدلان أول الأمر على معنى عام شامل . يقول الدكتور « أحمد أمين » :

[ومعنى « سوفوس » الحكيم ، وكانت كلمة « سوفوس » فى الأصل تطلق على كل من كل فى شىء عقلياً كان أو مادياً ، فأطلقوها على الموسيقى ، والطاهى ، والبحار ، والنجار(1)] .

لكن هذا المعنى العام ، مالبث أن تحول إلى معنى فى غاية السمو والكمال ، فينسب إلى « فيثاغورس » أنه قال :

[الحكمة لله وحده ، وإنما للإنسان أن يجدّ ليعرف ، وفى استطاعته أن يكون محباً للحكمة ، تواقاً إلى المعرفة ، باحثاً عن الحقيقة](2) .

وفى هذا النص ما يفيد أن الحكمة شىء يعلو عن منال الإنسان ، وأنها صفة مقصورة على الله وحده ، وكل ما يمكن للإنسان بإزائها ، هو أن يكون محباً لها ، تواقاً لمعرفتها ، باحثاً عنها ، جاداً فى طلبها .

وينسب إلى سقراط أنه أمر « فيدر » أن يخبر « ليسياس » برسالة الآلهة ، ولخواها أن « هوميروس » و « سولون » وسائر الشعراء والخطباء ، والمشرعين ، إذا كانت كتاباتهم تستند إلى معرفة الحقيقة فلا ينبغى أن ينعتوا بلقب أسمى ،

---

(١) مبادىء الفلسفة ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٦ .

فقال « فيدر » : وما ذلك الاسم الذى تطلقه عليهم ؟ فقال « سقراط » لا أسميهم « حكماء » لأن هذا الاسم عظيم لا يتصف به إلا الله وحده ، وإنما أسميهم « محبي الحكمة » .

وفى تخصيص معنى « الحكمة » فى النصين المنسوبين إلى « فيثاغورس » و « سقراط » بالله تعالى وحده ، ما يؤكد أن الحكمة — من وجهة نظر هذين الفيلسوفين — هى نوع كامل من العلم لا يليق إلا بالله وحده . وما ذاك إلا العلم بحقائق الأشياء ، على ما هى عليه فى نفس الأمر .

وإذا كان هذا هو معنى « الحكمة » وذاك هو اختصاصها فالذى بقى للإنسان بصددها ، إنما هو « محبتها » .

وكما فسر الفلاسفة المسلمون « الفلسفة » بـ « محبة الحكمة » حسبما أفاد ذلك الأصل اليونانى الذى اشتقت منه وهو « فيلوسوفى » فقد فسروا الحكمة بالمعنى المساوى لها فى الأصل اليونانى . قال الفارابى :

[الحكمة معرفة الوجود الحق . والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته .

والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال .

وما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه ؛ فإذن يكون ناقص الإدراك .

فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته] .

وهذا النص صريح فى قصر الحكمة على الله وحده ، على نحو ما جاء فى النصين السالفين المنسوبين إلى « فيثاغورس » و « سقراط » .

كما أن نص « إخوان الصفا » قد جعل حظ الإنسان من الفلسفة فى طورها الأول « محبة الحكمة » .

المحبـــــة

وهنا يجدر بنا أن نفحص معنى « محبة » المضافة إلى « الحـكمة » والتى اكتفى فلاسفة الإغريق وفلاسفة المسلمين بجعلها « المجال » الذى يعمل فيه الإنسان وليس فى وسعه أن يتخطاه .

غير أن « المحبة » إنما تعنى الميول النفسية والعواطف القلبية فقط . فهل قصد القوم بتعريف الفلسفة بأنها « محبة الحكمة » أن يقف الناس من الحكمة ـ التى هى إدراك حقائق الأشـياء على ماهى عليه ـ موقف العاشق المدله يهيم بمحبوبته شوقاً ، ولـكن لايجاوز معها حد الهيام ؟

من الممكن أن يكون تهيبهم للحكمة ـ بعد أن نعتوها بأنها خاصة آلهية تعلو عن مقام البشرية ـ قد أشعرهم خطأ أولئك الذين لم يدركوا أنهم بإدعائها لأنفسهم ، قد اغتصبوا حقوق الاله ، ونازعوه اختصاصه ، فاكتفوا بأن تـكون علاقتهم بالحـكمة علاقة إكبار وإعظام ومحبة .

يقول « أوزفلد كلبه » فى كتابه « المدخل إلى الفلسفة »[(١)] .

[فسقراط عندما سمى نفسه فيلسوفاً ـ أى محباً للحكمة ، مشيراً بذلك إلى المعنى الحرفى لـكلمة « فلسفة » تمييزاً لنفسه عن طائفة السوفسطائيين ، أى معلمى الحـكمة ، أو الحـكماء بالفعل ـ لم يكن غرضه الحقيقى الإعلاء من شأن طلب المعرفة لذات المعرفة ، بل كان فى الحقيقة يبدى ارتيابه فى إمكان الوصول إلى معرفة يقينية ، أو إمكان الوصول إلى معرفة على الإطلاق] .

غير أن هذه النزعة التى يمكن اعتبارها انعـكاساً لغرور السوفسطائيين ، لاينتظر أن تدوم طويلا ؛ لذلك لم يلبث الفلاسفة أن وجدوا أنفسهم فى موقف وسط .

---

(١) تعريب الدكتور أبى العلا عفيفى ص ٩ .

لاهو الغرور الأحمق الذى يحمل الإنسان على الاعتقاد بأن لديه القدرة على إدراك حقائق الأشياء على ماهى عليه فى نفس الأمر .

ولا هو التهيب الراجع إلى الوراء قانعاً بمحبة الحكمة حباً عقيما لايدفع إلى القيام بأى عمل إيجابى نحوها .

ولكنه البحث والتفتيش عن آراء وأفكار لاتتمتع بثقة أكثر من أنها غاية ما يستطيع جهد الإنسان أن يصل إليه .

وعلى هذا الأساس نراهم قد بحثوا وفتشوا واهتدوا ـ بعد البحث والتفتيش ـ إلى آراء وأفكار عرضوها على الناس ، واعتزوا بها ، وتركوها من بعدهم ثروة تتناقلها الأجيال كلها عبر التاريخ .

ولعل ذلك هو ماعناه « اخوان الصفا » بقولهم :

[الفلسفة أولها محبة العلوم . وأوسطها معرفة حقائق الموجودات] .

فلم يقفوا بالفلسفة عند حد المحبة القلبية والميول العاطفية بل جعلوا ذلك بداية الحال فيها فقط ، ولابد لهذه البداية من مرحلة تتلوها هى معرفة حقائق الموجودات . وهذه المعرفة بحقائق الموجودات هى الأثر البارز لهذه المحبة وهى الشىء الذى يعلّم ويسجل فى الكتب وينعت أيضا بأنه فلسفة .

وإذا جاز لنا أن نفسر كلام القوم بعضه ببعض فإنا نرد قول « إخوان الصفا » فى « معرفة حقائق الموجودات » التى جعلوها الطور الثانى من أطوار الفلسفة ، إلى ماسبق أن نقلناه عن الفارابى من أنه « لا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته » ، لينتج لنا أن تلك المعرفة التى عناها « إخوان الصفا » هى معرفة بشرية لاتبلغ فى الكمال حد المعرفة الآلهية المدلول عليها باسم الحكمة .

تعريف الفلسفة

وإذ قد وصلنا إلى هذا الحد ، واستبان لنا أصل اشتقاق كلمة « فلسفة » ومعنى « الحكمة » فإنا نكون قد تهيأنا لفهم ما يقال فى تعريف الفلسفة .

ولعل فى تحديد المجال الذى تضطرب فيه مسائلها ما يساعد على تصور مفهومها .

والمجال الذى تضطرب فيه مسائل الفلسفة هو المجال الذى لا تستطيع العلوم أن تقتحم حماه .

يقول الفيلسوف المعاصر « برتراند رسل » :

[فيكاد معظم المسائل التى لا يستطيع العلم أن يجيب عنها والتى تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أى شىء آخر ، أن تكون من القبيل الذى لا يستطيع العلم أن يجيب[1] عنه . . .

ومن أمثلة هذه المسائل ما يلى :

أيكون العالم منقسماً إلى عقل ومادة ؟ وإن كان كذلك ، فما العقل ؟ وما المادة ؟ .

هل العقل تابع للمادة ؟ أم أنه ينفرد بقوى خاصة به ؟ .

أفى الكون وحدة تربط أجزاءه ، وهدف ينشده ؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة ؟

---

(١) فى العبارة ركة ناشئة إما من النص الأصلى ، وإما من الترجمة ، سببها حمل الشىء على نفسه ، وصوابها أن يقال (. . . أن تكون من اختصاص الفلسفة) . انظر بقية النص .

أحقا هنالك فى الطبيعة قوانين ؟ أم أننا نؤمن بوجود القوانين فى الطبيعة إرضاء لرغبتنا الفطرية فى النظام ؟ . .

هل للعيش أسلوب شريف ، وأسلوب وضيع ؟ أم أن أساليب العيش كلها عبث لايختلف فيها أسلوب عن أسلوب . وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف ، فما عناصره ؟ وكيف لنا أن نحياه ؟

هل لابد للخير أن يكون خالداً ؛ لـكى يكون جديراً عندنا بالتقدير ؟ أم الخير حقيق منا بالسعى وراءه ، حتى إن كان الـكون صائرا إلى فناء محتوم ؟

هل ثمّتَ مايجوز تسميته بالحـكمة ؟ أم أن مايبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذيب إلى الدرجة القصوى من التهذيب ؟

تلك أسئلة لانستطيع الجواب عنها فى المعامل . . . ومهمة الفلسفة هى دراسة هذه المسائل ، إن لم نقل إن مهمتها هى الإجابة عنها][1] .

ويقول أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور ، والأستاذ يوسف كرم :

[ووراء موضوعات العلوم الواقعية المـكتسبة بالملاحظة والاختبار ، والتى يرمى كل منها إلى تعرف طائفة من الأشياء ، مسائل أعم ، ومطالب أبعد ، تعالج بالعقل وحده ، هى التى تتألف منها الفلسفة :

مثال ذلك : مم يتركب الجسم على العموم ؟ وكيف يمكن أن يتحول جسم إلى آخر ؟ . . . وكيف تفسر الحركة وهى ظاهرة عامة فى الطبيعة ؟ وما المكان الذى يشغله الجسم وتتم فيه الحركة ؟ وما الزمان الذى تقاس به الحركة ، ويقاس به وجود الأشياء ؟ . . .

وما النفس إن كانت هناك نفس ؟ هل النفس الإنسانية فانية ؟ أم خالدة ؟

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ص ٥ .

وغير ذلك من المسائل التى لا تدخل فى علم من العلوم الواقعية ، ولا تجدى فيها مناهج تلك العلوم ، فهى تؤلف « علماً طبيعياً » من طراز خاص ، ثم نرتقى منه إلى علم أعم هو « ما بعد الطبيعة » ، نبحث فيه عن الوجود بالإجمال ، وعن علته ، وعن صفات الموجد . فنجيب عن مسألة هى أعم المسائل : هل العالم موجود بذاته ؟ أم له علة ؟ .

ونستطيع أن نتخذ موضوعاً لنظرنا ، المعرفةَ نفسها وأساليبها ، وشرائط الصواب فيها والخطأ ، فيخرج لنا علم خاص هو « المنطق » لا شبه بينه كذلك وبين العلوم الواقعية .

وننظر فى الأخلاق وما يجب أن يكون عليه الفرد والأسرة والمجتمع ، مما يختلف عن علم الاجتماع الذى يعنى بوصف الظواهر الاجتماعية دون فحص عما ينبغى أن يكون[1]] .

ويقول الأستاذ « محمد جواد مغنية[2] » :

[فإذا بحث كل عالم فى جهة من جهات الكون ، فإن الفيلسوف يبحث فى أصل الكون ، هل وجد من شىء ؟ أو لا شىء ؟ وهل هو حادث أو قديم ؟ وهل هو مادة صرف والروح عارض من عوارضه ؟ أو هو روح صرف ، وللمادة صورة من صوره ؟ أو هو مادة وروح معاً ؟ أو لا مادة ولا روح ، وإنما هو وهم وخيال كما تزعم فئة من السوفسطائيين ؟ .

وهل وجد الكون صدفة ؟ أو بقدرة قادر ؟ ومن هو هذا القادر ؟ وما صفاته ؟ ومن أى نوع تكون علاقته بالكون ؟ وهل الأفكار الحاصلة

---

(١) دروس فى الفلسفة التوجيهية صفحة ى .

(٢) معالم الفلسفة الإسلامية ص ١٣ .

من التجربة والاستنباط خطأ أو صواب ؟ . . وما هو مقياس الحسن والقبح ؟ والخير والشر ؟ والحق والباطل ؟] .

وليس معنى اختصاص الفلسفة بطائفة من المسائل واختصاص العلوم بطائفة أخرى ، أن بينهما فجوة تمنعهما من الالتقاء . لا . . . إنهما يلتقيان التقاء تعاون وتناصر ، يمد القادر منهما يد العون إلى العاجز ، ويعطى الواجدُ المحتاجَ .

ويصور « أوزفلد كلبه » العلاقة القائمة بين الفلسفة والعلوم على النحو التالى :

[إن الفلسفة من حيث هى البحث فى المبادىء العامة تختلف عن العلوم الجزئية فى أنها قاصرة على دراسة أعم الأفكار التى تستخدمها العلوم الجزئية ولا تحاول شرحها .

فكل علم من هذه العلوم يتكلم عن :

الشروط ، أو الظروف ، وعن القوانين ، والقوى ، والاحتمالات ، والحقائق ، وما إلى ذلك .

ولكن علماً واحداً منها لا يتعرض لشرح معانى هذه الاصطلاحات ، وأمثالها ، شرحاً وافياً ، بالرغم من أنها تستخدم فى جميع الدراسات على اختلاف أنواعها[1]] .

ويقول [ولكن للفلسفة مشكلة أخرى تنحصر فى بحث المبادىء العامة التى تفترضها العلوم الجزئية من غير أن تبرهن عليها .

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ١٤ .

ولهذه المشكلة شقان :

الأول : النظر فى بعض المفاهيم العلمية العامة كمفهوم الزمان والمكان ، والعلة ونحوها .

والثانى : النظر فى مناهج العلوم وصور التفكير العلمى .

والفلسفة من هذه[1] الناحية بحث نظرى صرف بعيد عن الأغراض العملية . من أجل هذا صارت أساس العلوم جميعها ، أو العلم الرئيسى فيها][2]

* * *

لعلنا بعد هذه الجولة حول المسائل والمشكلات التى تتطلب حلاً على يدى الفلسفة نصبح قادرين على فهم تعريفها .

يقول أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور ، والأستاذ يوسف كرم :

[الفلسفة هى الحكمة الإنسانية . أي هى أرقى معرفة مقدورة لنا بوسائلنا الخاصة ، التى هى العقل ومناهجه][3] .

---

(١) لعل الإشارة فى قوله (من هذه الناحية) راجعة إلى الشق الأول ؛ لأن المنطق علم معيارى يهدف إلى غاية عملية ، هى تمييز الخطأ من الصواب .

اللهم إلا أن يقال : إن هذا التمييز ليس أمراً عملياً ، ولكنه أمر عقلى ؛ لأنه يتعلق بالأفكار .

ولكن يردُّ هذا أن النظرى هو ما يكون غاية نفسه . والعملى ما يكون له غاية مغايرة له ، أياً كان نوعها . والمنطق بهذا الاعتبار يكون علماً عملياً ، لأن التمييز بين الخطأ والصواب شىء مغاير لمفاهيم قضايا علم المنطق .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٧ .

(٣) دروس فى الفلسفة التوجيهية صفحة ى .

ويقولان [الفلسفة علم الموجودات بالعلل البعيدة .

هى علم : أى معرفة يقينية تقف على علة الشيء .

وهى علم الموجودات ، لا بتفاصيلها ، فإن هذا يرجع إلى العلوم الجزئية ، بل بعمومها ، فإنها إنما تفحص عن الجسم بالإجمال ، أو عن الحياة بالإجمال ، فتشمل فى حكمها كل جسم وكل حى .

وهى علم بالعلل البعيدة ، التى ليس بعدها مطلب لمستزيد ، بينما سائر العلوم تقصر عنايتها على العلل القريبة ، مثل البيولوجيا التى تنظر فى تركيب الأعضاء وأدائها وظائفها ، بينما الفلسفة تحاول تفسير الحياة ذاتها ، التى هى علة الأعضاء وأدائها وظائفها .

وهكذا فى باقى المسائل ؛ فإن الفلسفة إنما تختص بمسائل كلية لا تتناولها العلوم] .

ويقول ابن سينا :

(الحكمة[1] صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب . . .

لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالمًا معقولاً مضاهيًا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة . وذلك بحسب الطاقة الإنسانية][2] .

* * *

(١) الحكمة هنا بمعنى الفلسفة .

(٢) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٠٥ .

ومن الاختلاف الذى توارد على معنى الفلسفة ، يمكن لنا أن نتصور أن الإنسان — من حيث هو كائن مفكر — قد تنقل فى أطوار ثلاثة :

كان فى أولها ساذجاً يتصور الأشياء ، ويعتقد أنها فى حقيقتها وواقع أمرها ، كما تبدو له ، وكما يتصورها .

وكان فى ثانيها شاكا ، أو شبه شاك ، فى أن تكون لديه القدرة الكافية لإدراك حقائق الأشياء ، والإطلاع على كنه ذواتها .

وكان فى ثالثها قانعاً بما تبلغه طاقته المحدودة راضياً به .

وقد اشتق الإنسان لنفسه أوصافاً بحسب هذه الأطوار ، يتفق كل وصف منها مع الطور الذى قارنه .

فهو فى الطور الأول : حكيم .

وفى الطور الثانى : محب للحكمة .

وفى الطور الثالث : باذل كل مافى وسعه جرياً وراء الحقيقة ، قانع بما يتكشف له منها ، موقن بأن قيمة مايتكشف له رهن بقيمة الوسائل التى تأدت إليه .

ولعل الانسان الأول — وقد تقلب فى هذه الأطوار منذ مطلع تاريخ الفكر الإنسانى — لم يترك لمن أتى بعده إلا أن يدور فى نفس الفلك الذى دار فيه .

نعم إن العمل الفكرى الإنسانى قد تواردت عليه تعاريف كثيرة ، ولكنها رغم كثرتها يمكن إرجاعها إلى هذه الأطوار .

فمثلا يقول الكندى فى رسالة له اسمها [رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها] مانصه :

(الفلسفة : حدّها القدماء بعدة حروف : إما من اشتقاق اسمها ، وهو « حب الحكمة » . . .

وحدودها أيضاً من جهة فعلها فقالوا : إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان . أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

وحدُّوها أيضاً من جهة فعلهـا فقالوا : العناية بالموت . والموت عندهم موتان :

طبيعى : وهو ترك النفس استعمال البدن . والثانى : إماتة الشهوات ، فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة .

وحدوها أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الانسان نفسه ، وهذا قول شريف النهاية ، بعيد الغور . مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام . ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض .

وكانت النفس جوهرا لا جسما .

فإنه إذا عرف ذاته ، عرف الجسم بأعراضه ، والعرض الأول ، والجوهر الذى هو لا جسم .

فإذن إذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الـكل ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر .

أما مايحد به عين الفلسفة ، فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الـكلية : أنياتها ، وماهياتها ، وعللها ، بقدر طاقة الإنسان] .

وواضح أن التعريف الأخير من هذه التعريفات لايبعد كثيراً عن الصورة التى رسمناها آنفاً للطور الثالث من الأطوار التى تواردت على الإنسان ، أو الطور الثالث من أطوار تفكيره .

وأن التعريف الأول يلتقى مع الصورة التى رسمناها للطور الثانى .

أما التعريف القائل : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه فقد أوضحه الكندى بما يرجع إلى التعريف الأخير ، حيث اعتبر الإنسان صورة مصغرة للعالم ، واعتبر العلم به طريقاً إلى العلم به .

وأما التعاريف الأخرى التى اعتبرها الكندى تعاريف للفلسفة من جهة فعلها ، أى من جهة غاياتها وآثارها ، فلا يبعد ردها إلى التعريف الأخير حيث إن الحقيقة التى يجرى الفكر الإنسانى وراءها باعتبارها هدفاً يريد أن يدركه ، قد تكون حقيقة نظرية ، أى ليس وراءها عمل يراد منها وتراد له ، كقدم العالم وحدوثه .

وقد تكون حقيقة عمليـة كالاستقراء والقياس الذين يطلب الإنسان معرفتهما ليطبقهما وينتفع بآثارها ، وكالفضيلة التى تراد معرفتها لترسم للناس طريق السلوك الخيِّر .

وإلى انشطار الحقيقة إلى شطرين : نظرى وعملى ، يشير الفارابى فى قوله :

[الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، تسمى حكمة عمليـــة] .

* * *

ليس فى وسعنا أن ندعى أن الصورة التى رسمناها للفلسفة ، بما سقنا لها من تعاريف ، وبما سردنا من مشكلات عجزت العلوم عن حلها ، يرضى عنها جميع

الباحثين ، فإن منهم من تبدت له هذه الفلسفة ـ التى تعالج هذه المشكلات ، بمنهجها العقلى الصرف ، والتى تعرف بالفلسفة الميتافيزيكية ، أو بفلسفة ما وراء الطبيعة ـ كعجوز شمطاء ، استنفد قواها كر الغداة ومر العشى ، وصيرها هيكلاً متحطماً ، وعظاماً نخرة .

وأصحاب هذه النزعة هم الوضعيون أصحاب المذهب الوضعى ، أو أصحاب الفلسفة الوضعية ، يقول « اوزفلد كولبه » :

[وأهم ما يمتاز به المذهب الوضعى رفضه الميتافيزيكا ـ ما بعد الطبيعة ـ بحذافيرها واعتباره التجربة أصل وأساس كل معرفة[1]] .

والشىء الذى يجعلنا حائرين فى أمر هذا المذهب هو استهانته بالوظيفة التى تؤديها الفلسفة الميتافيزيكية . لنفرض أننا جاريناه فيما يزعم من أن الفلسفة الميتافيزيكية لا حاجة بنا إليها ، فماذا هو فاعل فى المشكلات التى سرد لنا طرفاً منها « رسل » و « مدكور » آنفاً ؟ .

هل يدعى أن العلوم التجريبية فى وسعها أن تحل هذه المشكلات ؟ .

أم يدعى أن الإنسانية ليست بحاجة إلى إيجاد حلول لها ، لأنها لا تمس صميم الوجود الإنسانى ، ولا صميم الوجود الكونى ، وإنما هى شىء تافه لا يعنينا ؟ .

فإن يذهب الوضعيون إلى أن فى وسع العلوم التجريبية أن تحل هذه المشكلات ، فأحبب إلينا بالمذهب الوضعى ، وبالعلوم التجريبية ، فإننا لا نريد إلا حلول هذه المشكلات عن أى طريق تكون مأمونة الخطأ .

ولكن أين هى المحاولات التى قامت بها العلوم التجريبية فى هذه السبيل ؟

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة الدكتور أبى العلا عفيفى ص ٣١ .

على المذهب الوضعى أن يقدم لنا نماذج من هذه المحاولات ، حتى نستجيب لدعوته الرامية إلى عزل الفلسفة الميتافيزيكية عن وظيفتها التى تقلدتها منذ قرون وقرون .

وإن يذهب الوضعيون إلى أن هذه المشكلات لا تدخل فى صميم الوجود الإنسانى ، ولا فى صميم الوجود الكونى ، وأن من العبث أن نبذل فى سبيلها كل ما نبذل من عناء ، فليعلموا أن الأمر — من وجهة نظر فلاسفة ما وراء الطبيعة، وهم الكثرة الكاثرة بين المفكرين — هو على النقيض من هذا تماماً .

وها هو ذا « رسل » يقول فيما نقلنا عنه آنفا ص ٢٠ « فيكاد معظم المسائل التى لا يستطيع العلم أن يجيب عنها والتى تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أى شىء آخر . . . . الخ »

ولندعْ أمر القلة والكثرة جانباً ، ولنعرض المسألة على بساط البحث ، ولنلغ من اعتبارنا افتراض أن العلوم التجريبية قادرة على أن تحل المشكلات التى تعالجها الفلسفة الميتافيزيكية ، فإن الخصم نفسه لا يدعى ذلك ولا سبيل لأحد إلى أن يدعيه ، لأن الواقع يكذبه ونحن إنما ذكرنا هذا الافتراض — رغم أن الخصم لا يدعيه — استيفاء للأقسام ، ولبيان أننا مستعدون لمواجهة كل افتراض .

ولنلغ أيضاً من اعتبارنا ما بين المذهب الوضعى — الرامى إلى حصر الأمر كله فى المادة ، وإلغاء كل ما ليس بمادى وما يتأدى إليه ذلك من فوضى وانحلال — وبين فلسفة ما وراء الطبيعة — التى تولى القيم الروحية والمعنوية عناية كبيرة ، وتعتبرها عنصراً أساسياً لإقامة مجتمع سليم يرفرف عليه الإخاء والمحبة والتراحم والمودة ، والإيثار والتضحية — من فرق .

ولنحصر الأمر فى المنفعة المادية وحدها ، لنرى أى المذهبين ، الوضعى أو الميتافيزيكى ، أجلب لها ، ولنقصر البحث — من باب الإيجاز والاختصار —

على مسألة واحدة ، كمسألة خلود الإنسان أو عدم خلوده ، ولنفرض أننا نظرنا إلى هذه المسألة بمنظار الفلسفة الوضعية التي لا ترى لمثل هذه المسألة وجوداً .

فماذا يكون الحال ، لو كان الواقع أن الإنسان خالد ؟ ماذا يكون الحال لو كان الواقع أن الإنسان لا يفنى بالموت ، وإنما ينتقل من دار إلى دار ، ومن حياة إلى حياة ، وأنه يسعد سعادة أبدية ، أو يشقى شقاء أبدياً ، فى حياته الجديدة ، نتيجة لسلوكه الخيِّر أو سلوكه الشرِّير ، فى الحياة الأولى ، ونتيجة لعقيدته الحقة ، أو عقيدته الباطلة فيها ؟

كم تكون خسارة الإنسان الذى يكون فى هذه الحياة الجديدة مقضياً عليه بالشقاء الأبدى ، حتى لو كان فى الحياة الأولى المحدودة قد جمع بين جانحتيه كل سعادة يتصورها الوضعيون ؟

ولنفرض من ناحية أخرى أننا نظرنا إلى نفس هذه المسألة بمنظار الفلسفة الميتافيزيكية فرأيناها مسألة جديرة بالدرس والبحث فدرسناها وبحثناها وانتهينا من بحثها ودراستها إلى أن الإنسان خالد ، فأخذنا لهذا الخلود أهبته ، وظفرنا فيه بالسعادة الأبدية .

فكم يكون مكسبنا حتى لو فرض أننا فى حياتنا الأولى المحدودة كنا محرومين من كل ما يسميه الوضعيون سعادة ؟

وإذن فبحساب المنفعة والمضرة وحدها نجد أن الفلسفة الميتافيزيكية تجلب للإنسان النفع ، وتدفع عنه الضر ، أكثر مما تفعل الفلسفة الوضعية .

ولقد يقال : إنك أقمت كل هذا البناء الشامخ على افتراض أن الإنسان خالد ، فلم لا يجوز أن يكون الافتراض المقابل هو الصواب ، ويكون الإنسان فانياً غير خالد ؟

وجوابنا عن ذلك أن صحة هذا الافتراض أو ذاك لا تبنى على التخمين بل لابد من البحث والاستقصاء ، وهذا هو ما نبهنا إليه أولاً حيث قلنا

إن هذه المشكلات الميتافيزيكية تدخل فى صميم الوجود الإنسانى ؛ وإنه لاغنى للإنسان عن أن يدرسها ويمحصها ، وان الدعوة إلى إهمالها بحجة أننا عاجزون عن إدراكها ، دعوة خبيثة ماكرة يقصد بها التمرد على القيم الروحية والمعنوية بطريق مستور .

ولأرسطو بهذا الصدد عبارة خالدة يقول فيها : [إن من ينكر الميتافيزيكا يتفلسف ميتافيزيكياً] .

يعنى بذلك أن المشاكل التى لا تخضع لمنهج البحث التجريبى لابد لمن ينكرها أن يدرسها ، حتى ينكرها عن بينة ، كما أنه لابد لمن يعترف بها أن يدرسها ، حتى يعترف بها عن بينة ، أما إهدار حقها فى الدراسة والبحث بحجة أنها لا تخضع لمنهج البحث التجريبى ، فهو تهرب من مواجهة الحقائق ؛ إذ لكل مشكلة منهج من البحث يناسبها .

ومن الواجب على من يجد نفسه عاجزاً عن مواجهة أمر ، أن لا يسد الطريق أمام من يجد نفسه قادراً على مواجهته ، وإلا لصارت الحرية بين العلماء أضيع ماتكون .

وبماذا نجيب إنساناً يسأل : أين أنا إذا مت ؟ إن الفلسفة الوضعية تجيبه قائلة : إن هذه المسألة لا تدخل المعامل والمختبرات ؟ .

ولكن إلى ماذا يهدف هذا الجواب ؟ أيهدف إلى الاعتراف بالعجز ؟ .

لا .. .لأن الفلسفة الوضعية لاتعترف بالعجز ، ولكنها تعتبر السؤال لغواً لأنه غير ذى موضوع . وماذا عسانا نقول للسائل إذا ألح فى طلب الجواب قائلاً : إن العقول تشكل معامل ومختبرات لا تقل فى خطورتها وأهميتها عن تلك التى تشكل بوساطة الحواس والآلات .

الواقع الذى لا حيلة فى دفعه أن الفلسفة الوضعية ليس فى وسعها أن تدعى أن العلوم التجريبية تقوى على مجابهة هذه المشكلات ، وليس فى وسعها ـ إذا

اطرحت العناد — أن تنكر أن حل هذه المشكلات يلقى ضوءاً على كثير من جوانب الحقيقة التى يهم البشرية كشفها .

ولكن واقع أمر هذه الفلسفة أنها دخلت حجرة مغلقة النوافذ وحبست نفسها فيها وأبت أن تعترف بشيء لا يكون داخل هذه الحجرة .

[فالنفس كغيرها من الأشياء — إذا لم أخبرها بالحواس ، فلا سبيل إلى علمى بها ، وبالتالى فكل حديث عنها هراء ، ولا ينجيها أن تقول : إن وجودها ينتج منطقياً عن كذا وكذا من المقدمات والمبادىء ، لأن الاستنباط وحده يستحيل أن ينبىء بجديد عن الوجود وكائناته[1]] .

هكذا يقول المذهب الوضعى بلسان أحد دعاته ، وهكذا يجترىء هذا المذهب على إنكار وسيلة من أهم وسائل المعرفة ، وهى الاستنباط ، فإذا لم نحس الشيء ، فالشيء غير موجود ، ولا يشفع له أن تكون له آثار بارزة تبهر العقول وتأخذ بالألباب .

فإن قلت : هذه الأشياء حادثة . وكل حادث لابد له من محدث .

أو قلت . هذه الأشياء ممكنة . والممكن لايمنح نفسه الوجود .

قالوا لك : هذا استنباط ، والاستنباط يستحيل أن ينبىء بجديد .

فإما أن تحس ماتحكم بوجوده .

وإما أن تحكم بعدم وجوده .

هكذا دون أن يتركوا مكاناً أو فراغا ، لوسط .

ولعلك لو قلت لهم : إن الشمس تبعث إلينا بالدفء والحرارة ؛ إذن فجرمها حار ، ملتهب .

وإن القمر يبعث إلينا بالضوء ، دون الدفء والحرارة ، إذن فجرمه ليس بحار ولا ملتهب .

---

(١) كتاب « نحو فلسفة علمية » للدكتور زكى نجيب محمود ص ٣٢ .

قالوا لك : هل صعدت إليهما فخبرت باليد جسميهما ؟ -

فإن قلت ؛ لا . قالوا لك : إنك إذن تستنبط ، ولا جدوى من وراء الاستنباط . -

وهذه شنشنة نعرفها من أخزم . فلقد عرفت الإنسانية خلال تاريخها الطويل ، شذوذاً فى الفكر ، يولع بكل غريب تافه من القول ، أما لقصور مستحكم ، أو قصداً إلى تضليل البشرية .

ولقد جاء فى هامش ص٦٣ من كتاب (الإنسان بين المادية والإسلام) مايلى :

(جاء فى كتاب « بروتوكولات حكماء صهيون » الذى يرسم السياسة العالمية اليهودية مايأتى :

يجب أن نعمل لتنهار الأخلاق فى كل مكان ، فتسهل سيطرتنا . . إن « فرويد » منا وسيظل يعرض العلاقات الجنسية فى ضوء الشمس ، لكى لايبقى فى نظر الشباب شىء مقدس ، ويصبح همه الأكبر هو ارواء غريزة الشباب ، وعندئذ تنهار أخلاقه . .

لقد رتبنا نجاح « دارون » و « ماركس » و « نيتشه » بالترويج لآرائهم وإن الأثر الهدام للأخلاق الذى تنشئه علومهم فى الفكر غير اليهودى ، واضح لنا بكل تأكيد) .

والنص صريح فى أن اليهود بلغوا من الخبث والدهاء وسوء الطوية ، مبلغاً يقتضينا أن نكون لهم بالمرصاد ، وأن نرقب حركاتهم وسكناتهم ، ونتدبرها ونتفهمها ، لنتقى أنفسنا شرورهم ، وندفع عن أنفسنا كيدهم .

وهاهى ذى الأحداث والوقائع تؤكد صدق ماجاء فى هذا النص ، نشرت صحيفة الأهرام فى عددها أل ٢٩٣٤٦ الصادر فى ١٦ / ٤ / ١٩٦٧ تحت عنوان [فصل مدرس شرح نظرية داروين بدلا من قصة آدم وحواء] ما يلى [جاكسبورو — ر — فصل « جارى سكوت » من وظيفته كدرس فى إحدى المدارس الثانوية فى « جاكسبورو » لأنه شرح لطلبته نظرية « النشوء والارتقاء » بدلا من قصة « خلق آدم وحواء » إذ تنص لائحة التعليم فى ولاية « تنيسى » على أن لايقوم أى مدرس بشرح ما يناقض قصة خلق الإنسان كما جاءت فى التوراة][1] .

فهاهم أولاء اليهود بينما يروجون ويتحمسون لنظرية « دارون» فى المجتمعات التى يريدون لها أن تتخلى عن المقومات الأساسية لوجودها ، وهى مقومات الدين والعلم الصحيح ؛ لتفنى ؛ فإن الإنحلال والجهل هما الطريق إلى الهاوية؛ لكى يخلو لهم الكون بما فيه ؛ فإنهم بما جبلوا عليه من عداء للانسانية ، يعملون بكل ما أوتوا من خديعة ومكر ، لاستئصال بنى البشر .

إذا بهم يقفلون كل فم يتحدث عن نظرية « دارون » فى المجتمعات التى يكنون لها العطف والحنان والمحبة ، ويريدون لها الكمال والقوة والبقاء .

ونتيجة لذلك فنى وسعنا أن نقرر أن نظرية داروين فرية يهودية افتراها اليهود ونسبوها إلى العلم زوراً وبهتاناً ، وأشاعوها بين الناس ، إفساداً للعقول وإضلالا للنفوس ، شأنها شأن كثير من نظرياتهم التى ورد ذكر طرف منها فى نص « البروتوكول » آنف الذكر .

ويقول « وولتر أوسكار لندبرج » عالم الفسيولوجيا والكيميا الحيوية ،

---

(١) أضفت هذا النص عند الطبع .

حاصل على دكتوراه الدولة من جامعة جونز هبكنز أستاذ فسيولوجيا الكيميا بجامعة منيسوتا . أستاذ الكيميا الحيوية الزراعية بجامعة منيسوتا ، عميد معهد هورمل منذ ١٩٤٩ ، عضو ورئيس جمعيات عديدة لدراسة الطعام وتركيبه الغذائى ، مؤلف سلسلة كتب تركيب الدهون والسوائل الأخرى ، نشر كثيراً من البحوث العلمية :

[للعالم المشتغل بالبحوث العلمية ميزة على غيره ، إذا استطاع أن يستخدم هذه الميزة فى إدراك الحقيقة حول وجود الله . فالمبادىء الأساسية التى تستند إليها الطريقة العلمية التى يجرى بحوثه على مقتضاها هى ذاتها دليل على وجود الله .

ويرجع فشل بعض العلماء فى فهمهم وقبولهم لما تدل عليه المبادىء الأساسية التى تقوم عليها الطريقة العلمية من وجود الله والإيمان به ، إلى أسباب عديدة نخص اثنين منها بالذكر :

أولا : يرجع إنكار وجود الله فى بعض الأحيان ، إلى ما تتبعه بعض الجماعات أو المنظمات الإلحادية من سياسة معينة ترمى إلى شيوع الإلحاد ومحاربة الإيمان بالله ، بسبب تعارض هذه العقيدة مع صالح هذه الجماعات أو مبادئها] [1] .

هكذا تروج طوائف من شرار البشر لأفكار زائفة ، وهى على يقين من أنها ليست من الحق ولا من العلم فى شىء ، رغم أنها ألبستها ثوب الحق والعلم ، قصد إفساد البشرية ، أو الحصول على مغانم خاصة .

وهذا يفرض علينا أن نكون فى غاية الحذر والحيطة ، لنحول

---

(١) ص ٣٣ من كتاب « الله يتجلى فى عصر العلم » .

دون مايقدم باسم العلم وهو ليس من العلم فى شىء ، ولـكنه السم القاتل ، يقدمه قوم همهم أن يلبسوا الباطل ثوب الحق ، وأن يلبسوا الحق ثوب الباطل .

ولاشك أن الهدف الذى يعمل له المذهب الوضعى هو :

تحويلُ اهتمام الباحثين عن المشاكل التى أشرنا إلى طائفة منها آنفاً ، رغم أهميتها القصوى ، ورغم حاجة البشرية إلى معرفة أوجه الحق فيها .

والقضاء على أسلوب التفـكير الذى تعالج به هذه المشـاكل ، وهو الأسلوب العقلى الذى يقوم على أساسه كل من الفلسفة الميتافيزيكية وعلم الـكلام .

والإكتفاء بأسلوب المنهج التجريبى .

والقضاء نتيجة لـكل ذلك على القيم الروحية والمعنوية : من ألوهية ، ونبوة ، ومسئولية أخروية ، وما تتضمنه كل هذه الأصول من معان سامية .

وذرا للرماد فى العيون أبقى المذهب الوضعى اسم الفلسفة ، ولـكن بغير مدلول ، أو بمدلول تافه لاوزن له .

[لقد مرت الفلسفة فى أوائل هذا القرن العشرين بمرحلة من مراحل تاريخها ، طرأ عليها خلالها من التغير فى وجهة النظر ما يبلغ حد الثورة . . . بمعنى أنها نقلت اهتمامها من مجال إلى مجال تراه أجدر بالعناية .

فبعد أن كان اهتمام الفلاسفة منصباً على « حقيقة العـالم » و « حقيقة الإنسان » انتقل إلى شىء آخر هو « تحليل العبارات » .

فليس موضوع البحث الآن « أشياء » ولـكنه « جُمل » .

ليس موضوع البحث الآن هو « الـكون » بل هو هذه العبارة المعينة

أو تلك ، ما تحليلها ؟ وما مضمونها ؟ وما مكنونها][1]

وإذا رحت تسأل : وهل هذه المهمة تحتاج إلى أن يتخصص فيها أناس ، وأن يتوفر عليها باحثون يكون همهم هو فقط تحليل عبارات العلماء ؟ أجابوك بالنفى الصريح ، دون ما موارية ولا مجمجة .

[الفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع يترك الخبز للخباز ينضجه على النحو الأكمل ، فيترك الفلك لعالم الفلك ، والطبيعة لعالم الطبيعة ، والإنسان لعالم النفس أو لعالم الاجتماع .

إنه لا شأن له بـ « شيء » من أشياء الوجود الواقع ، بل يحصر نفسه فى « الكلام » كلام هؤلاء العلماء ليحلل منه ما تركوه بغير تحليل . . .
وقد تسأل : ولماذا لا يترك هذه المشكلات نفسها (كذا) لأصحاب العلوم كذلك ؟ أليس هؤلاء أدرى بما يقولون ؟ .

والجواب أن هذا ما ينبغى أن يكون لو استقامت الأمور][2]

ويزيد المذهب الوضعى هذا الأمر الواضح إيضاحاً فيقول :

[للعلم أن يقرر ، وللفلسفة أن توضح له ما يقرره ، والخير كل الخير أن يجيء التوضيح نفسه على أيدى العلماء أنفسهم لأنهم مشربون بمواد علومهم][3] .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧ ، ١٨ .
(٢) المصدر السابق ص ١١ ، ١٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٨١ .

وإذن فعلى الفلسفة السلام، وعلى الفلاسفة أن يزرفوا عليها دمعة وداع، سواء منها ما يسمى بالفلسفة الميتافيزيكية وما يسمى بالفلسفة الوضعيـة، فقد أصبح اسم الفلسفة فارغاً لا مدلول له، اللهم إلا تلك الوقفة التي يقفها العالم مع عباراته يشرحها ويحللها. وماذا على العلماء لو صاغوا عباراتهم صياغة سهلة واضحة بحيث لا تحتاج إلى شرح ولا إلى تحليل؛ ليسقط اسم الفلسفة صريعاً كما سقط مدلولها من قبل.

وتثير هذه النهاية التي ليست إلا حلماً يراود نفوس الوضعيين معنى فى نفس « أوزفلدكلبه » لا يسعه معه إلا أن يسم أصحاب هذا الحلم بالجهالة المطبقة يقول:

[أما اليوم فكثيراً ما نسمع الصوت الذى يعلن قرب انتهاء الفلسفة. أو يحكم عليها بأنها من الأمور الكمالية التى لا نفع فيها

ومثل هذه الأحكام ليس إلا نتيجة للجهل بماهية الفلسفة ومعناها. ولا يمكن إصلاحها[1] إلا بشرح دقيق واف للرسالة الهامة التى اضطلعت بها الفلسفة فى جميع عصورها][2].

موضـــوع الفلسفة

عرف العقل البشرى منذ بداية نضجه مشكلات اعترضت طريقه، وفرضت نفسها عليه، فشغل نفسه بها، وما زال حتى الآن مشغولاً بها وبما يتفرع عنها.

وكان حتما على العقل البشرى أن يفسح لهذه المشكلات صدره حيث قد ترامت على إقدامه، والتجأت إلى حماه، بعد ما لم تجد وسيلة أخرى من

---

(١) يعنى الأحكام التى ليست إلا نتيجة للجهل بماهية الفلسفة ومعناها.

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص ٥.

الوسائل الإنسانية تقوى على أن تضطلع بتلك المسئولية الكبرى إلا أن فريقاً ممن عرفت الإنسانية لهم نظيرا فى كل طور من أطوار وجودها ، أنكر على العقل هذه المهمة ، وبدلا من أن يبحث عن وسيلة غير العقل — إن كان العقل فى نظره غير كفء لمزاولة هذه المهمة — أهدر حق هذه المشكلات فى أن تبحث ، وأصدر حكمه — فى غير مواربة ولا مداراة — باعدام هذه المشكلات ، واعدام كل ما يترتب على وجودها من حقوق ، وأصدر حكمه باعدام العقل أيضاً حيث لم يصبح لوجوده فائدة .

وبذلك عطل هذا الفريقُ العقلَ — أو أراد أن يعطله — عن عمله ، وحرم الإنسانية — أو أراد أن يحرمها — من أهم ما ترى الإنسانية نفسها فى حاجة إليه ، وهو معرفة المصير الذى هى صائرة إليه ، والأصل الذي انحدرت منه ، ومعرفة الكون العام : من أين وجد ؟ وإلى أين يصير ؟ .

إن هذه المحاولة التى حاولها فى القديم شراذم من البشر ، يحاولها فى وقتنا الراهن أصحاب المذهب الوضعى ، وتعرف محاولتهم هذه فى الاصطلاح العلمى ، بإنكار موضوع الفلسفة ؟ لأن موضوع الفلسفة هو الحقل الذى تعمل فيه الفلسفة ؟ فإذا انشقت الأرض وابتلعت هذا الحقل ، صارت الفلسفة غير ذات موضوع .

ولكنهم — إشفاقاً منهم على المتشبثين بإذيال الفلسفة — ابقوا لهم اسمها يتلهون به ، فيكتبونه على الورق ، ويفغرون به فاهم . فإذا سئلوا عن معنى لهذا الإسم قالوا : هو القيام بتفسير كلام العلماء ، إن ترك العلماء فى كلامهم ما يحتاج إلى تفسير .

بيد أن الأمر الواقع ، من العسير إنكاره ، وموضوع الفلسفة أمر واقع ، يفرض نفسه على كل كائن مفكر ، ويأبى إلا أن يدل على وجوده فى كل حال .

فهل فى وسعنا أن نتصور أن ملحداً مهما يكن فى إلحاده من صلابة ـ بشرط أن يكون من فصيلة المفكرين ـ لم يعرض على نفسه قضية إمكان وجود الإله ، وإمكان الحياة بعد الموت ، ولم يحاورْ نفسه ويداورْها فى هذا الشأن طويلاً ، قبل أن يفتح للإلحاد صدره ، ويعقد عليه خناصره ؟ .

إن افتراض عدم محاورة الملحد نفسه ، ومداورتها ، طويلاً ، فى قضيتى إمكان وجود الإله وإمكان الحياة بعد الموت ـ مع ملاحظة أنه من فصيلة العقلاء المفكرين ـ يعنى أن الإلحاد بديهية من البديهيات ، مثل مجموع واحد وواحد يساوى اثنين .

وهل فى وسعنا أن نتصور أن مؤمناً ـ بشرط أن يكون من فصيلة العقلاء المفكرين أيضا ـ لم يعرض على نفسه كذلك قضيتى إمكان عدم وجود الإله ، وإمكان عدم الحياة بعد الموت ، ولم يحاور نفسه ويداورها فى هذا الشأن طويلا ، قبل أن يفتح للايمان قلبه ، ويعقد عليه خناصره ؟

إن افتراض عدم محاورة المؤمن نفسه ، ومداورتها فى قضيتى إمكان عدم وجود الإله ، وإمكان عدم الحياة بعد الموت ـ مع ملاحظة أنه من العقلاء المفكرين ـ يعنى أن الإيمان بديهية من البديهيات ، مثل اطراح واحد من واحد لايبقى شيئاً .

ومن حيث إنه لاسبيل إلى هذا الزعم أو ذاك ، فلا سبيل إلى الفكاك من محاورة النفس ومداورتها فى هذه الشئون قبل أن تنتهى إلى الإيمان أو إلى الإلحاد .

.. ومحاورة النفس ومداورتها فى هذه الشئون ماذا عساه يكون سوى قيام العقل بمهمة التفكير فى هذه المشكلات التى تفرض نفسها عليه فرضاً ، ولا تدع له سبيلا إلى التخلص منها .

وإن حال الشاك وما يعانيه من الحيرة والإضطراب بين فروض واحتمالات يظل عقله يتنقل بينها دون أن يستقر عند واحد منهـا ، لأدل على وجود موضوع الفلسفة ، من حال الملحد والمؤمن ؛ إذ لولم يكن لـكل فرض من الفروض ، واحتمال من الاحتمالات ، التى يتنقل عقله بينها دون أن يستقر عند واحد منها ، إمكانية الصدق ــ من وجهة نظر الشاك ــ بل كانت كلها عنده من قبيل المستحيلات ، لما تأتى له أن يشك فيها لأن الشك يعنى الحيرة بين أمرين أو جملة أمور لايدرى الشاك أيها حق ، وأيها باطل .. وما يكون مستحيلا لايتأتى ــ لمن يعتقد استحالته ــ أن يسأل نفسه فيه : أحق هو أم باطل ؟ لأن المستحيل هو الباطل .

وإنما كانت حال الشاك أدل على موضوع الفلسفة من حال المؤمن والملحد .

لأن المؤمن إذا كان قد انتهى إلى الأخذ بأحد الجانبين فى قضية : وجود الإله وعدم وجوده ، واطرح الجانب الآخر ، وفى قضية خلود الإنسان وعدم خلوده ، وهكذا فى سائر القضايا .

ولأن الملحد إذا كان قد انتهى إلى الأخذ بأحد الجانبين فى كل من هذه القضايا واطرح الجانب الآخر ، وإن اختلف جانب الملحد عن جانب المؤمن :

فإن الشاك مازال يعير كل جانب من جوانب هذه القضايا نفس الإهتمام الذى يعيره للجانب المقابل . فالقضايا ككل ، هى موضوع اهتمامه . أما المؤمن والملحد فموضوع اهتمام كل واحد منهما جانب واحد من كل قضية . وموضوع الفلسفة هو القضايا ككل ، لا جانب واحد من كل قضية .

فالشاك هو المرآة التى تنعكس عليها الصورة الكاملة لموضوع الفلسفة .

* * *

هكذا يتضح أن هذه المشكلات لها وجودها النفسى والفكرى فى نفس كل من المؤمن والملحد والشاك ، ولاسبيل لإنكار وجود هذه المشكلات — وجوداً نفسياً وفكرياً — فى نفس وعقل كل منهم .

* * *

ولكن ألا يمكن أن يقال : ربما لايكون الوجود النفسى لهذه المشكلات صورة حاكية لعالم الواقع ، وإنما هو هواجس وخيالات تدور فى رؤوس قوم يعيشون فى عالم الوهم والخيال ، لاصلة لهم بعالم الواقع .

وما لم يكن لهذه المشكلات وجود حقيقى فى عالم الواقع ، فليس بنا حاجة إلى أن نضيع الوقت فى دراستها ، ونبذل الجهد فى التماس الحلول لها .

ويكاد يجنح إلى هذا الرأى صاحب « نحو فلسفة علمية » حيث يقول :

[أيجوز أن نتحدث عن « الكون » كله دفعة واحدة ؟ أى أن نتحدث عن « الكون » باعتباره كلا واحداً ؟

يجيب « كنت » بما يجيب به أتباع التجريبية العلمية المعاصرة ، وهو أن ذلك غير جائز ؛ لأن « الكون » باعتباره كلا واحداً لم يقع ، ولن يقع لنا فى خبراتنا .

والفرق بين « كنت » وبين أنصار التجريبية العلمية هو :

أن « كنت » يعلل استحالة مثل هذا الحديث بكونه فوق متناول العقل النظرى بمبادئه ومقولاته .

وأما التجريبيون العلميون فيعللون استحالة ذلك تعليلا منطقياً ؛ إذ يقولون إن كل عبارة تقال عن مثل هذا الموضوع يمكن للتحليل المنطقى أن يبين أنها ليست بذات معنى .

غير أنك لو سمعت مايقوله « كنت » عن النتائج التى تترتب على الحديث عن « الكون » باعتباره كلا واحداً ، لحسبته واحداً من أتباع الفلسفة الوضعية المنطقية المعاصرة ، يتكلم ويبنى كلامه على أساس منطقى صرف .

فاستمع إليه وهو يصف لنا النقائض التى نتورط فيها لو جعلنا « الكون » موضوع حديثنا ، فعندئذ يجوز للمتكلم أن يقول قضية ونقيضها فى آن معاً .

فلك أن تقول عندئذ : إن العالم لابد أن يكون له بداية زمنية ، ولابد أن تكون له حدود مكانية ؛ لاستحالة أن يمتد زمانه إلى مالا نهاية من حيث لحظة الابتداء .

أو أن يمتد مكانه إلى مالا نهاية .

لكنك تستطيع فى الوقت نفسه أن تقول نقيض ذلك ، فتقول :

إن العالم يستحيل أن تكون له بداية فى الزمن ، ولا حدود فى المكان .

وإلا فلو زعمنا له بداية زمنية للزم أن يكون قد سبق هذه البداية زمن خال مما يملؤه من حوادث .

أو لو زعمنا له حدوداً مكانية ، للزم أن يكون وراء هذه الحدود مكان خال مما يحل فيه .

وكلا الفرضين محال تصوره :

لأن الزمن الخالى لا يمكن التمييز فيه بين لحظة ولحظة ، وبغير تتابع اللحظات فلا زمان .

ولأن المكان الخالى لايمكن التمييز فيه بين نقطة ونقطة ، وبغير تحديد العلاقات ، بين مختلف النقط ، فلا مكان .

وانظر إلى « نقيضة » أخرى من هذه النقائض التى لامندوحة للإنسان

عن التورط فيها إذا هو جاوز حدود خبراته ؛ ذلك أنه إذا مارجع من المسبب إلى سببه ، ومن هذا السبب إلى سببه ، وهكذا :

فقد يقول : إنه لابد من الوقوف عند سبب أوّل لا يكون بدوره مسبباً لشيء سابق عليه ، حتى لايظل ينتقل من المسببات إلى أسبابها ، إلى غير نهاية معلومة ؛ ومن ثم تراه يزعم وجوب أن يكون للكون سبب مطلق غير مسبوق بشيء ؛ وهو فى الوقت نفسه سابق لكل شيء .

لكنك من الناحية الأخرى تستطيع أن تقرر نقيض هذه الحقيقة فتقول إن السبب المطلق من كل قيد وشرط ، محال تصوره ، وإلا فكيف أحدث هذا السبب الأول مسبباته ؟ ما الذى جعل السبب الأول يحدث ماقد نشأ عنه فى اللحظة المعينة التى حدث عندها ماقد حدث ؟

وبإلقائك سؤالا كهذا تكون بمثابة من يبحث للسبب الأول عن أسباب تحدد له مسلكه ، وهو نقيض ماقد قررناه له بادىء ذى بدء .

وهكذا يمكن للإنسان أن يقول النقيضين عن الموضوع الواحد ، إذا هو أباح لنفسه أن يجاوز حدود خبراته .

وما دام الكون باعتباره كلا واحداً ، خارجاً عن حدود هذه الخبرات ، فلا يجوز للإنسان أن يتخذ منه موضوعاً للحديث .

ومثل هذا الاعتراض كما يبديه « كنت » هو هو بعينه ما يرتكز إليه الوضعيون المنطقيون فى تحليلاتهم حين يرفضون العبارات الميتافيزيكية على أساس أن كل عبارة منها يمكن أن تقال هى ونقيضها معا دون أن نجد فى خبراتنا ما ينفى أحد النقيضين ليثبت الآخر . وما هكذا يكون الكلام ذو المعنى من

الناحية المنطقية ؛ إذ لابد فى مثل هذا الكلام أن يكون الصادق هو أحد النقيضين دون الآخر](١)

فبمثل هذه الصراحة ، وهذا الوضوح ، يصرح صاحب النص بأن الحديث عن المشكلات التى أشار إلى مثالين منها ، غير جائز .

وهو يعنى حديث المرء مع نفسه ، وحديثه مع غيره ، وهو يعنى بالطبع الحديث العقلى ، أى البحث والتفكير .

فهذه المشكلات تعتبر — من وجهة نظره — أبواباً موصدة لاسبيل للعقل إلى اقتحامها .

ومادام التفكير فى هذه الأمور معطلا ، فالفلسفة الميتافيزيكية لاوجود لها ، لأنها ليست شيئاً سوى هذا التفكير .

فإذا مارحنا نسأله عن السبب فى تعطيل هذا التفكير وجدناه يذكر : سبباً لا يرضاه ، هو ما يعزوه إلى « كنت » .

وسبباً آخر يرضاه ويراه التعبير الصحيح عن حال الوضعية المنطقية .

أما السبب الذى لا يرضا والذى يعزوه إلى « كنت » فهو عجز العقل البشرى عن علاج هذه المشكلات ، والوصول فيها إلى حل حاسم .

وأما السبب الذى يرضاه فهو أن هذه المشكلات [ليست بذات معنى] وهو بطبيعة الحال .

يقصد أن يقول : إن هذه المشكلات خلو من المعنى تماماً ، أى ليس لها فى الواقع مدلول ، فهى كالشىء الأجوف الذى ليس بداخله شىء يملؤه .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٤٠ .

فالعالم الموجود هو في واقع أمره ليس حادثاً ، وليس قديماً .

والعالم الموجود هو في واقع أمره ، ليس مسبباً ، وليس غير مسبب ، وهو ليس يقصدأن يقول : إن هذه المشكلات خلو من المعنى الذى فى وسعنا إدراكه ؛ لأنه لو كان يقصد ذلك لكانت الوضيعة المنطقية قد جارت « كنت » فى القضية وسببها . لكن صاحب النص يرى أن الوفاق بين الوضعية المنطقية وبين « كنت » واقف عند حد القضية وجدها دون سببها . وهو يؤكد ذلك المعنى ويوضحه فى نص آخر له يقول فيه :

[جعلت الميتافيزيكا أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؟ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً ، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة ، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا : إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار — رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول — وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها .

ولقد أعددت نفسى للقيام بشىء من هذا التحليل ما وسعنى الجهد موقناً بأنى إذا ما هدمت ركناً من أركان هذا البناء المتداعى ، وأقمت مكانه فى عقول شبابنا دعامة من دعائم التفكير العلمى الوضعى ، فقد بذلت ما أستطيع بذله من توجيه الفكر توجيهاً منتجاً][1] .

فالميتافيزيكا — من وجهة نظره — كلام فارغ ، وليس هذا فقط ، بل هى أيضاً إلى جانب ذلك ، أحط مرتبة من الكذب ، وهى أيضاً إلى جانب ذلك، رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول . وهو ينعتها أيضاً باللغو فى قوله :

---

(١) المنطق الوضعى . المقدمة .

[أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً ، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه][1] .

وبعد أن يضفى على الميتافيزيكا كل هذه النعوت والألقاب يؤيد وجهة نظره بالمثالين اللذين ذكرهما .

وأحدهما يصور قضية قدم العالم أو حدوثه ، ونهايته فى المكان والزمان أو عدم نهايته .

وقد شرح هذه القضية بما يفيد :

أولاً : استحالة أن يمتد العالم فى الزمان إلى ما لا نهاية ، أو يمتد فى المكان إلى ما لا نهاية .

ثانياً : استحالة أن تكون له حدود زمانية ، أو حدود مكانية .

وثانى المثالين يصور قضية احتياج العالم أو عدم احتياجه إلى سبب .

وقد شرح هذه القضية بما يفيد :

أولاً : استحالة امتداد سلسلة الأسباب والمسببات إلى ما لا نهاية .

ثانياً : استحالة وقوف سلسلة الأسباب والمسببات عند نهاية .

وماذا بعد ذلك ؟ . . . إن « كنت » الذى وافقهم على استحالة تصور كل طرف من أطراف هذه القضايا :

[نهاية الزمان وعدم نهايته] .

و [نهاية المكان وعدم نهايته] .

و [تناهى الأسباب وعدم تناهيها] .

---

(١) نفس المصدر السابق .

قد خلص من كل ذلك — كما روى عنه صاحب النص نفسه — إلى الحكم بأن العقل عاجز عن حل هذه المشكلات .

وهذا يعني — من وجهة نظر « كنت » — أن هذه المشكلات قائمة . وأن لها وجوداً حقيقياً ، وأن العقل لم يخلقها وإنما اهتدى إلى وجودها فقط ، وأن النفس تتطلع إلى حلها ، وأن العقل النظرى ليس هو الأداة لحلها ؛ بدليل أن « كنت » لجأ إلى طريق آخر غير العقل النظري ، حاول بوساطته الوصول إلى ما عجز العقل النظرى عن الوصول إليه .

فدوران « كنت » حول هذه المشكلات يتعقبها من طريق ، فإذا عجز عن الوصول إليها منه لجأ إلى غيره — إيمان منه بأن هذه المشكلات الميتافيزيكية حقيقة واقعة ليس فى وسع الباحث أن يتجاهلها أو ينكر وجودها .

وهذا موقف يؤيد « كنت » فيه تاريخ البشرية ، فالتاريخ يعرف مواقف الناس والعقل من هذه المشكلات على مر العصور ، يعرف المثبتين لقدم العالم ، والمثبتين لحدوثه . ويعرف المثبتين لخلود النفس الإنسانية ، والمثبتين لفنائها . ويعرف المثبتين لوجود الخالق والنافين لوجوده ، ويعرف الجبريين والاختياريين ، ويعرف الماديين والروحانيين ، ولكنه لم يعرف إلا نادراً أولئك الذين يتجاهلون هذه المشكلات ، وينفون كل طرف وما يقابله ، ونخشى أن ينجر بهم الأمر إلى أن يتجاهلوا وجودهم ؛ فإن وجودهم الحسى الذى لا يؤمنون إلا به ليس أبين من وجود هذه المشكلات فى اعتبار كثير من الفلاسفة ؛ فإن « كنت » يقرر .

أن قضية التصوريين الحقيقيين بهذا الاسم — من المدرسة الأيلية

إلى الأسقف باركلى - هى أن كل معرفة حسية فهى ظاهرية وأن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل لأن العقل عندهم حدسى ومعانيه موضوعات حقه][1] .

وديكارت يجعل وجوده - ككائن مفكر - أساساً يبنى عليه كل فلسفته بما فيها فلسفته الطبيعية .

وابن سينا — من قبل ديكارت — يقول فى آخر النمط الرابع :

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن السمات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الكريم : « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول : « أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ » .

أقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[2]] .

وإذا كان « كنت » قد حكم بأن العقل النظرى عاجز عن معالجة هذه المشكلات فإنه قد بحث عن طريق آخر غير العقل النظرى يعالج به هذه المشكلات ، وبوساطة هذا الطريق الآخر ، انتهى « كنت » إلى رأى فى هذه المشكلات اطمأن إليه .

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ يوسف كرم ص ٢٠٦ .

(٢) ص ٤٨٢ طبع دار المعارف .

وها هو ذا أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور يشرح لنا الطريق التى انتهت بـ « كنت » إلى ما اطمأن إليه ، يقول :

[بعد أن حدد « كنت » فكرة الواجب وشرح حقيقتها تبين أنها - وهى من أصل علوى - فى حاجة إلى دعامة دينية ميتافيزيكية . فوضع كتابه « نقد العقل العملى » ليوضح فيه دعائم الأخلاق .

وهذه الدعائم ثلاث : حرية الإرادة . وخلود الروح . ووجود الله .

وذلك لأن قوانين الواجب العقلية تستلزم إرادة حرة مستقلة تصدر عنها كل الأوامر المطلقة .

وقيامنا بواجباتنا المختلفة يشهد بأننا أحرار فى كل ما نريد ، ولولا تلك الحرية ما كان للتكليف والالتزام أى معنى .

وإذا كانت العلوم الطبيعية تعتمد على السببية فإن الأخلاق تفسح المجال للحرية . وميدان كل منهما مختلف . فالأولى تنصب على عالم الواقع ، وتتصل الثانية بما وراء الواقع .

ومن جهة أخرى ، بأدائنا للواجب نصبح أهلا للسعادة والخير الأسمى ، ولكن الحياة الدنيا فى قصرها لاتسمح بتحقيق السعادة كاملة ، فلابد لنا أن نسلم بالخلود كى تتم السعادة المنشودة .

وأخيراً تقتضى العدالة أن تكون السعادة موزعة بين الناس على حسب استعدادهم وأدائهم لواجباتهم ، وفى هذا مايستلزم وجود قوة عظمى تشرف على توزيع الخير والسعادة بالقسطاس بين الناس .

فالواجب ، والخير الأسمى ، والسعادة ، تقودنا حتما إلى التسليم بـ : الحرية ، وخلود الروح ، ووجود الله][1] .

---

(١) دروس فى الفلسفة التوجيهية ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

ويقول الأستاذ يوسف كرم ـ أثناء حديثه عن « كنت » : ـ

[إن العقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب الذى هو الركن الركين فى الأخلاق .

أما معانى الله والنفس والحرية والخلود ، التى كانت الفلسفة السلفية تقيم الأخلاق عليها ، فلا سبيل إلى اعتبارها أساساً لها بعد أن بين « نقد العقل النظرى » استحالة العلم بها .

على أنه يمكن الإيمان بها إذا أدى بنا إليها تحليل المعانى الأخلاقية أنفسها فتبنى الميتافيزيكا على الأخلاق ، بدل أن تبنى الأخلاق على الميتافيزيكا(١)].

هكذا يسعى « كنت » إلى إيجاد حل لكبريات المشكلات الميتافيزيكية عن طريق العقل العملى بدلا من العقل النظرى .

وليس من حق أحد أن يعيب على « كنت » صنيعه ؛ فإن من حق كل باحث أن يسلك الطريق التى يراها كفيلة بالإيصال إلى الغاية المرجوة ، فموقف « كنت » سليم من حيث اختياره للطريق التى تبدو له صلاحيتها ؛ وليس لأحد أن ينكر عليه حقه فى هذا الإختيار ومن أراد أن يعيب عليه فليبين ماعسى يكون فى الطريق التى اختارها من عجز أو قصور .

وعندى أن هذه المحاولة من « كنت » تعتبر فتحاً لباب جديد يطل على الحقيقة ، وكأن الحقيقة نفسها لها من قوة الظهور والإتضاح مايجعل فى قدرة الباحثين عنها مايمكنهم من الإطلاع عليها من عدة جهات ، وييسر لهم وسيلة العثور عليها .

هذا هو موقف « كنت » اعتراف بالمشكلات الميتافيزيكية ، واكتشاف طريق جديد لحلها .

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

أما الوضعيون فبعد أن استعاروا من « كنت » شرحه للاستحالة العقلية المترتبة على القول بقدم العالم ، والمترتبة على القول بحدوثه ، وشرحه أيضاً للاستحالة المترتبة على القول بأن للعالم سبباً أخيراً ، والمترتبة على القول بأنه ليس له سبب أخير ، لم يحاولوا كما حاول « كنت » الوصول إلى حل لهذه المشكلات ليستبين معه حدوث العالم أو قدمه ، ووجود خالق له ، أو عدم وجوده ، من طريق آخر لا يصطدم بعقبات مثل التي اصطدم الطريق الأول بها ، أو يعلنوا عجزهم عن الوصول إلى حل من أى طريق .

إنهم بدل أن يفعلوا هذا أو ذاك ، فعلوا ما تفعل النعامة حين ترى صائدها فتتشاغل عنه وتتجاهل وجوده ، ثم تقنع نفسها بأنها إذا لم تره ، فلن يكون موجوداً ، هكذا فعل الوضعيون ، حيث ضربوا إحدى الإستحالتين بالأخرى وتخلصوا منهما جميعاً ، وقالوا :

كذب ، أو دون الـكذب ، هراء ، كلام فارغ ، لغو من القول ، رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول .

وذلك لأن كلا الفرضين لم يجد — فى نظرهم — إلى الصحة سبيلا ، فـكلا الفرضين إذن ساقط عن درجة الإعتبار ، ونتيجة لذلك تـكون المشكلة كلها ساقطة عن درجة الإعتبار ، وأحق ما توصف به أنها عدم محض ليس لها من الوجود نصيب .

ألا إن ضرب حجج القائلين بقدم العالم ، بحجج القائلين بحدوث العالم ، واللجوء نتيجة لذلك إلى نفى القـــدم والحدوث معاً ، لا يعدو موقف السوفسطائيين الذين حدثنا عنهم تاريخ الفلسفة قائلا :

[كانوا يعارضون المذاهب الفلسفية بعضها ببعض ، وينتقدون حجج أحدها بحجج الآخر ، دون أن يشتغلوا هم بالفلسفة .

ويعارضون العقائد والأخلاق ، والعادات ، بعضها ببعض ، عند مختلف الشعوب .

فشككوا الناس فى العقل ، والحق ، والخير ، والشر ، والعدل ، والظلم .

ودافع بعضهم عن الشهوة الأمارة بالسوء فسماها الطبيعة ، وحبذوا الرجل القوى الذى يتبع طبيعته غير حافل بالمبادىء الخلقية ، وعللوا هذه المبادىء بأنها اختراع العامة ضعاف النفوس الذين يحاولون أن يحتموا وراءها ، دون بطش القوى] [(١)] .

وفى هذا النص تحليل واضح لهذه النزعة السوفسطائية الهدامة ، فهم :

أولا : ليسوا فلاسفة ؛ لأنهم لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن الحقيقة .

ثانياً : لم يصارحوا غيرهم بموقفهم الحقيقى ، وهو يتلخص : إما فى العجز عن مواجهة الحقيقة ، وإما فى الكسل عن البحث عنها ، ثم ادعوا أن الحقيقة غير موجودة بحجة أن الباحثين اختلفوا فى شأنها .

ثالثاً : صنعوا مع العقائد والأخلاق مثل ماصنعوا مع الفلسفة ، فعارضوا بعضها ببعض ، وانتهوا معها بمثل ما انتهوا مع الفلسفة ، فليس لهذه العقائد ، ولا لهذه الأخلاق ، وجود حقيقى ، وإنما هى من صنع الضعاف أرادوا أن يحتموا فيها من بطش الأقوياء فيجب سحقها وسحقهم .

رابعاً : أعلنوا عن احترام الشهوات البهيمية وضرورة تقديسها .

والإستهانة بالقيم الدينية والأخلاقية والفلسفية فى سبيلها .

فهل هناك كبير فرق بين الوضعيين سوفسطائى القرن العشرين ، وبين أسلافهم القدامى ؟

إن الوضعيين قد شيعوا الفلسفة ، وأهالوا عليها التراب ، فهى ليست

---

(١) دروس فى الفلسفة التوجيهية ص ١٠

بذات موضوع ، وهم ليسوا فلاسفة ، لأن الاشتغال بالمعدوم لغو : [أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذى لايجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً][1].

وما دامت القيم الروحية والمعنوية سواء كانت دينا أو أخلاقا أو فلسفة ، ليست علماً ، فهى لغو من القول .

وإذن فالشهوات البهيمية ، والقوة الغشوم ، قد حلت من قيودها وأطلق لهـا العنان .

ما أشبه الليلة بالبارحة ، فصورة الأمس عن السوفسطائيين هى صورة اليوم عن الوضعيين ؛ إن مهمتهم أن يتصيدوا الأقوال المتعارضة ، ليقـابلوا بعضها ببعض ، ويقولوا : أنظروا ماذا نأخذ وماذا ندع ؟ فهم يتصيدون مثلا مايقوله أصحاب نظرية قدم العالم ، ضد نظرية الحدوث ، ويتصيدون مايقوله أصحاب نظرية حدوث العالم ، ضد نظرية القدم ، ليرفعوا عقيرتهم صائحين :

هاهى ذى نظرية القدم باطلة ، وهاهى ذى نظرية الحدوث باطلة ، فلنوصد باب البحث فى هذه الأمور ، ولنمح الفلسفة من الوجود .

لقد حكم تاريخ الفلسفة على من يفعل ذلك بأنه غير فيلسوف ؛ لأنه لم يقارب المشـكلة بل وقف بعيداً عنها ، كمثل قاض رأى متخاصمين أخذ كل منهما بخناق الآخر ، فاعتبرهما معاً ظالمين ، ونحاهما عن مجلسه ، دون أن يفتش عن سبب الخصومة ، ويعرف ماقام به كل واحد منهما ضد صاحبه ، وقضى بأن يدخلا السجن كلاهما .

إن هذا القاضى لم يباشر عمله كقاض عادل ، وظل جاهلا بقضية الرجلين رغم أنه قد قضى فيها بما قضى .

---

(٢) المنطق الوضعى . المقدمة .

كذلك من يقول : إن هذا الرأى باطل ؟ لأن خصومه يعترضون عليه ؛ دون أن ينظر فى هذه الاعتراضات ، ويعرف حظها من الصواب والخطأ .

وإن الرأى المقابل له أيضاً باطل ؛ لأن خصومه يعترضون عليه ، دون أن ينظر أيضاً فى اعتراضاتهم ، ويعرف حظها من الصواب والخطأ .

ثم يحكم نتيجة لكل ذلك بأن المشكلة كلها ساقطة ؛ لأن طرفيها باطلان ..

إنما هو كحاطب ليل يخلط الغث بالثمين ، ولا يفارق وضعه وضع الجاهلين بالمشكلة . ولقد ربأ « كنت » بنفسه عن مثل هذا الموقف ، لحاول أن يتعرف على الحق من بين هذا الخلاف ، ولما لم يسعفه طريق بحث عن غيره .

أما الوضعيون فقد كرروا موقف السوفسطائيين، والتاريخ يعيد نفسه .. وما أظن الحق يبعد كثيراً عمن يخلص فى طلبه . وإذا كان « كنت » قد ذهب إلى أن المشكلات الميتافيزيكية مستعصية على الحل من طريق العقل النظرى ، فما ذلك – فيما أظن – إلا لأنه أراد أن يفتح فى الفلسفة فتحاً جديداً ؛ لأنه أنس من نفسه القدرة على ذلك ، فترك باباً كثر الداخلون فيه والخارجون منه ، حتى لا يتوارى فى زحمة السائرين ، ويسير على نهج سبقه إليه كثيرون ، وإلا فما هى الصعوبة فى القول بأن العالم قديم ، اقتضت وجوده فى الأزل إرادة قديمة ؟ أو فى القول بأن العالم حادث ، اقتضت وجوده فيما لا يزال إرادة قديمة ؟ فيكون كلا الطرفين ممكناً ، وليس أحدهما واجباً ، والآخر مستحيلا .

ويعجبنى فى هذا الشأن قول القديس « توما الأكوينى[1] » الذى يصور الأستاذ « يوسف كرم[2] » نظرية الخلق عنده على الوجه الآتى :

---

(١) أحد فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين عاش ما بين سنة ١٢٢٥ وسنة ١٢٧٤ م .

(٢) فى كتابه « الفلسفة فى العصور الوسطى »

[ا — كل موجود — ما خلا الله — مخلوق ؛ من الله ضرورة ؛ لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحداً ؛ فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه موجود بالمشاركة .

وليس الوجود بالمشاركة ، صدوراً عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الحديثة ؟ لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً ، فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله .

ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهب وحدة الوجود الذى يعتبر العالم مظهراً لله .

أما قول ابن سينا : « إن من شأن الواحد دائماً ، أن يصدر عنه واحد » فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادى ، الذى يفعل بالصورة المعقولة ، ولما كان الله يتعقل أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة .

يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض ؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات .

ولئن كان المخلوق الموجود متناهياً ، فإن المسافة بين اللاوجود ، والوجود ، لا متناهية ؛ فالخلق يقتضى قدرة لا متناهية ؛ لذلك كان خاصاً بالله وحده .

ب — وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأنه يريد غيره بالاختيار ، فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم : لا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثا .

وهذا يحسم الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم ، وأنصار الحدوث؛ ذلك بأن البحث العقلى فى الإرادة الإلهية لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية . أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل ؛ إذ أوحى أن العالم حادث .

ولـكن من جهة العقل البحت ، القدم والحدوث ممكنان على السواء . ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر .

فلئن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ، وكان فاعلا بذاته على مايقول أنصار القدم ، إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقر فى إرادته .

أما أدلة « أرسطو » فليست برهانية ، وقد صرح هو فى كتاب الجدل بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية].

هكذا تبدو المشكلة ، هينة سهلة ، رغم اللون القاتم الذى صورها به « كنت » ليبرر عدوله عن الطريق الذى ولجه الأقدمون ، إلى طريق آخر زعم أنه الطريق الوحيد المأمون ؛ ليظهر فى الميدان بطلا يشار إليه بالبنان ، ويُعقد عن ذكر محامد غيره اللسان .

وقد استعار الوضعيون من « كنت » جانباً ، وتركوا جانباً ، استعاروا منه الجانب السلبى ، وتركوا الجانب الإيجابى ، استعاروا منه القول باستحالة مكان وزمان خاليين ، ولعل ل« كنت » فى الزمان والمـكان اصطلاحا يقضى باستحالة خلوهما . ولـكن ما رأى الوضعيين فى الزمان والمـكان ؟ وهل لهم فيهما اصطلاح خاص يقضى باستحالة خلوهما ؟ عليهم أن يبينوا ذلك ، وأن يبينوا اقتضاء هذا الاصطلاح لاستحالة خلو الزمان والمـكان ، وبدون هذا البيان يكون ادعاؤهم استحالة خلو الزمان والمـكان ، دعوىً خالية من الدليل ، لعلهم استعاروا أيضاً رأى « كنت » فى الزمان والمـكان ، كما استعاروا رأيه فى استحالة خلوهما ، عليهم أيضاً أن يبينوا ذلك وأن يبينوا أيضاً : هل رأيهم فى كل من الزمان والمـكان هو رأى « كنت » يستعملونه فى كل مجـالات تفـكيرهم ؟ أو يستعملونه فى هذه المسألة خاصة ، ثم لهم رأى غيره يعولون عليه فى المجالات الأخرى ؟ .

إنا لفى حاجة إلى أن نعرف من الوضعيين وعنهم كل هذه الأمور ، وأن نعرف أيضاً لماذا لم يتابعوا « كنت » إلى نهاية الطريق فيثبتوا وجود الله من الطريق التى أثبت ، ثم يحددوا علاقة الله بالعالم على النحو الذى يتأدى إليه البحث من قدم أو حدوث ؟ .

لعلهم فى غير حاجة إلا إلى وسائل الهدم ، يستعيرونهـا دون بحث أو تفتيش فى مبلغ صحتها وصدقها . أما وسائل البناء ، فهم ألد أعدائها ، وأخش خصومها ، ما دام هذا البناء يشيد صرح الفضيلة والأخلاق والدين .

إن المقام الآن ليس مقام تصفية مشا كل الميتافيزيكا ، وستدعو إلى إلى ذلك مناسبات تالية . أما الآن فأعود إلى الوضعيين لأسائلهم قائلاً :

إذا كانت استحالة نظرية القدم أقنعت عقلكم برفضها .

واستحالة نظرية الحدوث أقنعت عقلكم برفضها .

فانتهيتم أخيراً إلى رفض الطرفين معاً .

فهلا تجدون فى رفض الطرفين معاً ، رفعاً للنقيضين ؟ .

لو كان هنالك أمر وسط ، بين القدم والحدوث ، لقلنا : إن رفضهم للحدوث ورفضهم للقدم معاً ، ذهاب منهم إلى هذا الأمر الوسط .

لـكن إذا كان الحدوث مساوياً لنقيض القدم ، والقدم مساوياً لنقيض الحدوث ، وحكم مساوى النقيض ، كحكم النقيض ، فكيف أدرك عقلهم استحالة ما علق بالقدم من شبهات ؟ واستحالة ما علق بالحدوث من شبهات ؟ ولم يدرك استحالة ما تأدى إليه إنكارهم للقدم والحدوث معاً ، من رفع للنقيضين ؟ .

فهل لم تبلغ استحالة رفع النقيضين مبلغ استحالة الشبهات التى علقت بالقدم وبالحدوث ؟ حتى يقال : القدم مستحيل ، والحدوث مستحيل ، ولا يقال : الجمع بين رفعهما معاً مستحيل ؟

يا لله ! هل فى الوجود شيء أفظع وأشنع من الجرأة على الحق يكون أبلج ناصعاً ، فيحاول العناد والمكابرة ، ستره وإخفاءه ؟ .

وأزيد الأمر وضوحاً فأقول : إن العالم الذى يحكم الوضعيون عليه ، بأنه لا حادث ، ولا قديم ، موجود ، هو هذه الأرض ، وهذه الشمس ، وهذا القمر ، وهذه النجوم ، الخ . . الخ .

ومع وجوده يحكم عليه الوضعيون بأنه لا حادث ولا قديم ، لأن قدمه قامت ضده شبهات ، وحدوثه قامت ضده شبهات .

ولو كان العالم معدوماً ، لصدق عليه نفى الشيء ونقيضه ، مثل ما يقال إن كتابى الذى لم أؤلفه بعد ، لا هو داخل الدار ولا خارجها .

فهذه القضية صادقة رغم اشتمالها على رفع النقيضين معا ، لكنه لما كان موضوعه معدوماً ، صح أن يسلب عنه كل شيء ؛ لأن المعدوم لا يثبت له شيء .

أما لو كان الكتاب موجوداً بالفعل ، فلا يصح أن يقال عنه : إنه ليس داخل الدار ولا خارجها ، كذلكم هذا العالم الموجود لا يصح أن يقال عنه إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، كما لا يصح أن يقال : إن نافذة البيت الموجود فى طريق كذا ، لا هى مفتوحة ولا هى مغلقة ، والأمر فى ذلك بالغ حد البداهة .

فإن كان الوضعيون يقصدون أن يقولوا : إن العالم ليس حادثا ، ولا قديماً، أى أنه ليس كذلك فى علمنا ، لا أنه ليس كذلك فى نفس الأمر ؛ لأننا عاجزون عن إدراك حقيقة نفس الأمر ؛ كانوا متفقين مع « كنت » لكن صاحب النص صرح أن الوضعيين و« كنت » مختلفون فى هذه النقطة ؛ فـ « كنت»

يقضى بعجز العقل النظرى عن معرفة وجه الحق فى هذه المشكلة واضرابها؛ لا بأن المشكلة فى ذاتها غير قائمة؛ ولذلك دار حول هذه المشكلة واضرابها يحاول حلها من طريق العقل العملى .

أما الوضعيون فهم يرون أن مشاكل الميتافيزيكا كلها غير قائمة ، فهى فى نظرهم ، خرافة ، وهراء ، ولغو ، وأحط منزلة من الكذب؛ ورموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول .

فهم – إذن – ملتزمون أن العالم فى واقع أمره ، لا هو حادث ، ولا هو قديم ، وإن أدى ذلك إلى رفع النقيضين . ولعلهم أوتوا من العلم ما لم يؤته أحد غيرهم ؛ فإن استحالة رفع النقيضين ليست موضعاً لخلاف بين العقلاء .

وربما يقال : عذرهم أنهم لم يصرحوا بوقوع رفع النقيضين ، وربما لزمهم ذلك استنتاجاً من بعض عباراتهم ، ومن المقرر أن لازم المذهب ليس بمذهب .

لكنهم صرحوا بأن العالم الموجود ليس بحادث ولا بقديم ، فأى شىء يكونه هذا إن لم يكن رفعا للنقيضين ؟ .

وإذا انتهى الوضعيون إلى أنه لا بأس أن يرفع النقيضان معا ؟ فإنا نكون قد انتهينا معهم إلى نتيجة ، هى أنهم خلق آخر غيرنا .

* * *

ويكاد لا يستقيم الأمر لهؤلاء الناس ، فبينا تراهم يصرحون بأن الميتافيزيكا خرافة ، وهراء ، ولغو من القول ، وكلام فارغ ، ودون الكذب منزلة ، ورموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ، وأنها ليست بذات معنى ؟ إذا بك تحس فى عبارة من مثل قولهم :

[وانظروا إلى نقيضة أخرى من هذه النقائض التى لا مندوحة للإنسان من التورط فيها إذا هو جاوز حدود خبراته ... الخ] .

فإنها تشير إلى أنهم يؤمنون بأن الإنسان له مجال يستطيع أن يعمل فيه ، وأن وراء هذا المجال مجالات أخرى ليس فى وسعه أن يعمل فيها ، وأن الحد الفاصل بين هذا المجال وتلكم المجالات ، هو الخبرة الحسية . فادام الإنسان يعمل على هدى حواسه فهو آمن من العثار ، وإذا هو عمل فيما لا يخضع لهذه الحواس ، تورط فيما لا قدرة له عليه .

وهذا — إن صح تحليلنا لعبارتهم — يكاد يشعر المرء بأنهم يردون الأمر إلى عجز الإنسان وعجز وسائله عن أن يعالج صنوفاً شتى من المشكلات ؛ لا إلى إنكار هذه المشكلات .

وإن صح كل ذلك ، فإنه يدل على أن هؤلاء الناس أحياناً يغلبهم الحق ، فيجرى على ألسنتهم ، ويسيل على أسنة أقلامهم ، وأحياناً أخرى ينتزعهم العناد والمكابرة من حظيرة الحق ، فينكرون له ويثورون فى وجهه .

ولكن لأن الحق غالب فإنهم لا يلبثون حين تغلب عليهم نزعة العناد والمكابرة أن يتورطوا فى أقوال تأباها البداهة .

وإذا كنا قد وصفنا العبارة السالفة الذكر بأنها حق ؟ فمن حيث وصف الإنسان بأن له حدوداً يقف عندها علمه ، ولا يستطيع أن يتجاوزها .

لا من حيث إن الأنسان محصور فى حدود حواسه ؟ فما لا شك فيه عند غير الوضعيين أن للأنسان عقلاً هو مصدر من مصادر المعرفة ، كما أن له حواس هى أيضاً كذلك : ومن العقل استقينا معرفة أشياء كثيرة ، كالحكم بأن المساويين لشيء واحد متساويان ، وكالحكم بأن النقيضين لايجتمعان ولا يرتفعان .

بل إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يجاوز حدود خبراته الحسية

الذى هو شعار الوضعيين وأساس مذهبهم ليس فى وسع الحس أن يتولى أمر النظر فيه ، وهو إذن حكم عقلى .

* * *

والأمر فى المثال الثانى — الذى ذكره صاحب النص — وهو كون العالم بحاجة — أو ليس بحاجة — إلى سبب يمنحه الوجود ، كالأمر فى المثال الأول . فالعالم فى واقع أمره ، لا يخلو من أن يكون بحاجة إلى سبب أو مستغنياً عن السبب . والقول بخلوه عنهما معاً قول برفع النقيضين معاً ، وهو بديهى الاستحالة .

بقى أن نقول : هل لنا سبيل إلى علم ذلك ؟ يقول « كنت » : إن هذه المشكلة هى إحدى المسائل الميتافيزيكية ، التى لا سبيل إلى العلم بها عن طريق العقل النظرى . ولكن ما لا يعرف عن طريق العقل النظرى قد يعرف عن طريق غير طريق العقل النظرى . وليس من حق أحد أن يعترض على من يقلب الأمر على وجوهه ويفتش عن أوثق الطرق المؤدية إليه ، ثم يختار أنسبها لنفسه ، وأوفقها لطبعه .

ويرى غير « كنت » أن العقل النظرى قادر على أن يحل المشاكل الميتافيزيكية ، ولا اعتراض أيضاً على من يرى هذا الرأى ، إلا من جهة عدم وثاقة البرهان ، إن كان استدلاله نازلا عن درجة البرهان . وربما كان هنالك من لا يجد أمامه باباً ينفذ منه إلى هذه المشاكل فيقف حائراً أمامها معترفاً بعجزه عن حلها. ولا اعتراض على مثل هذا أيضاً ما دام لا يجد الوسائل الكافية للبت فى هذه المشاكل .

كل أولئك موقفهم معقول . أما الوضعيون الذين توقفوا عن حل المشاكل الميتافيزيكية لأنهم لم يجدوا لديهم من الوسائل ما ييسر لهم معرفتها ، فأراحوا أنفسهم منها بإنكار وجودها ، فموقفهم غير مفهوم .

إنهم قالوا إننا لا ندرى هل للعالم سبب ؟ لأن هذا السبب لايدخل فى حدود خبرتنا الحسية ، ونحن لا نؤمن إلا بما يدخل فى حدود هذه الخبرة .

ونحن لا ننازعهم فى ذلك لأن من يحبس نفسه فى الدائرة الحسية يكون من حقه أن يتوقف عن الحكم فيما لا يدخل فى نطاق هذه الدائرة .

وقالوا أيضاً : إننا لا ندرى هل العالم مستغن عن السبب ؟ لأن استغناءه عن السبب لا يدخل فى حدود خبرتنا الحسية ، ونحن لا نؤمن إلا بما يدخل فى حدود هذه الخبرة .

ونحن لا ننازعهم فى ذلك أيضا .

لكنهم استنتجوا من ذلك أن المشكلة بطرفيها لا وجود لها .

ونحن إن سلمنا لهم موقفهم من كل طرف على انفراد ، فليس فى وسعنا أن نسلم لهم موقفهم من الطرفين مجتمعين ؟ لأن من يقيد نفسه بقيود تمنعه من الحركة ، يكون معذوراً إذا ظل واقفاً فى مكانه لا يتحرك . أما أن يقول : إن الحركة معدومة لا وجود لها ، ويعنى بالحركة التى ينفيها ، الحركة فى ذاتها ، لا حركته هو ، فهذا ما لا عذر له فيه .

أرأيت لو أن أعمى سئل عن البيت الذى يجلس فيه . أهو مضيء ؟ فقال : لا أدرى ؟ لأن الضوء لا يدرك إلا بالبصر ، وأنا فاقد البصر .

أكنا نلومه ؟ لا . . .

ولو سئل : أهو مظلم ؟ فقال : لا أدرى ؛ لأن الظلام لا يدرك إلا بالبصر ، وأنا فاقد البصر .

أكنا نلومه ؟ لا . . .

لأنه فى كل مرة أجاب بما يناسب الوضع الذى هو فيه .

لـكن لو جاوز هذا الحد ، وزاد يقول : إن الظلمة والنور معدومان ، لا وجود لهما فى عالم الواقع ؛ لأنى لا أحسهما ، أكنا نصدقه ؟ لا . . . لأن ما لا يكون مدركا له لا يلزم أن يكون معدوماً ؛ لأن المبصرين يدركون الظلمة حين تـكون موجودة فى البيت ، ويدركون النور حين يكون موجوداً فى البيت ، وإن لم يدركهما الأعمى .

و يبدو موقف الوضعيين صريحاً فى إنـكارهم لمشاكل الميتافيزيقا ، واعتبارها عدماً صرفاً ، لا شيئاً تعجز العقول عن إدراكه من قولهم :

[ليس[1] موقفنا إزاء فيلسوف يقضى فى شأن الـكون كله بحكم واحد هو أن نصحح له هذا الحـكم بحكم سواه ، فمثلا يقول عنه : إنه عقل ، فنقول له بل هو مادة .

بل موقفنا هو أن كل حكم من هذا القبيل الشـامل ، هو قول بغير مضمون أو عبارة بغير معنى ؛ ذلك لأن تحقيقها كما هى قائمة فى شمولها وعمومها ضرب من المحال ؛ لا لأنها فوق مستطاع البشر ، وأنه لو رزق البشر إدراكا أوسع ، وأعلى ، وأشد نفاذاً ، لاستطاعوا عندئذ أن يتحققوا من صدق مثل هذه العبارة الشاملة بحكمها لأجزاء الـكون كله ، بل إن مصدر الاستحالة هنا منطقى صرف .

فما دام هذا الحـكم العام ينصب — كما يزعم صاحبه — على الحقيقة الخارجية ، كما هى فى الوجود الفعلى ، فلا بد من الرجوع إلى تلك الحقيقة ، ولـكن هذه الحقيقة كما تقع فى خبراتنا مجموعة كبيرة من أجزاء ، وإذن فهذا الرجوع إليها محال ؛ إلا إذا اكتفينا فى كل خطوة بالرجوع إلى جزء واحد فقط من المجموعة الـكبرى ، ومعنى ذلك أنه لـكى يكون الحـكم ممكن التحقيق]

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٢٣١ .

يجب أن ينصرف الحديث فيه إلى جزئية واحدة من جزئيات الكون فإذا فرضنا بعد ذلك أننا قد أتممنا قائمة طويلة بكافة الأحكام الجزئية التى تقال صدقا عن الوقائع الجزئية ، كانت هذه القائمة شاملة لعلمنا بالكون .

ولو لخصناها فى قضية واحدة عامة ، كانت هذه القضية الواحدة فى ذاتها بغير معنى ؛ لأن معناها لا يكون إلا إذا عدنا ففضضناها حبة حبة ، وجزءا جزءا .

إنك تستطيع أن تضم مجموعة كبيرة من الكتب بعضها إلى بعض ، ثم تحكم عليها حكما واحدا فتقول : هذه الكتب كلها مسرحيات عربية ، ولكن حكمك هذا فى حقيقة أمره إن هو إلا تلخيص لقائمة من الأحكام الجزئية التى ينصب كل حكم منها على كتاب واحد فتقول : هذا الكتاب مسرحية عربية ، وهذا وذلك إلى آخر المجموعة . فالقضية الحقيقية هنا ، القضية التى يمكن التحقق من صدقها بالرجوع إلى واقعتها الخارجية ، هى القضية الجزئية التى من هذا القبيل .

أما تلخيص عدد من القضايا الجزئية فى عبارة واحدة فإن أفاد فى اختصار الحديث وسرعة التفاهم ، إلا أنه — كذا والصواب فإنه — لا يشير بذاته إلى شيء معين من أشياء العالم .

وإذن فهو — كما هو فى تعميمه — بغير معنى ، ولا يكتسب معنى إلا إذا حولناه مرة أخرى إلى مفرداته] .

هكذا يصرح النص بأن الحكم على الكون كله بحكم واحد — ككونه قديما أو حادثا — مستحيل ، ولا يرجع الأمر فى هذه الاستحالة إلى عجز البشر عن الوقوف على حقيقة أمر الكون فى مجموعة من هذه الجهة ، بل يرجع إلى أن الوقوف على حقيقة أمر الكون فى مجموعة ، من جهة كونه حادثا أو قديما ، مستحيل استحالة منطقية .

ولـكى نعرف معنى الاستحالة المنطقية التى يقصد إليها فى هذا المقام ، نرجع إلى ما شرحها هو به حيث يقول :

[إن هنالك ثلاثة أنواع من الاستحالة :

أولا : الاستحالة المنطقية . . . وهى لا تقال إلا على جملة فيها شىء و نقيضه فإذا قلت مثلا — : « إن المربع له أربعة أضلاع ، وليس له أربعة أضلاع » كنت بذلك تقول عبارة مستحيلة منطقيا ؛ لأن ألفاظها ينقض بعضها بعضا ؛ كذلك قولك : إن الدائرة مربعة قول مستحيل منطقيا ؛ لأننا لو حللناه بأن وضعنا مكان « الدائرة » تعريفها ، ومكان كلمة « مربعة » تعريف المربع ، ألفينا أنفسنا بإزاء كلام ينقض بعضه بعضا ؛ لأنك عندئذ تـكون بمثابة من يقول : إن الخط المنحنى هو فى الوقت نفسه خط مستقيم ، أى أن الخط المنحنى ليس خطا منحنيا . . .

ثانيا : استحالة تجريبية : وهى استحالة تـكون فى الجملة إذا كانت تقرر شيئا يناقض قانونا من قوانين الطبيعة ، كما استخلصتها المشاهدة والتجارب .

فمن قوانين الطبيعة أن الماء يغلى فى درجة مائة ، وهو فى مستوى سطح البحر . وإذن فإذا قال قائل : إن الماء لا يغلى فى درجة مائة وهو فى مستوى سطح البحر ، كان بذلك يقول ما هو مستحيل من الوجهة التجريبية ، وإن يكن غير مستحيل من الوجهة المنطقية ، فالقول لا تناقض فيه ، أى أن لفظا من ألفاظه لا يناقض لفظا آخر ، وكانت الاستحالة تـكون منطقية لو قال القائل : « إن هذا الماء الذى أمامى يغلى ولا يغلى » لـكنه يقول عبارة بين أجزائها اتساق ، وكل ما فى الأمر أنها عبارة تقدم صورة للواقع غير الصورة التى قررتها التجربة العلمية . . . .

ثالثا : استحالة فنية ، وهى الحالة التى لا يكون القول فيها مستحيلا من

الناحية المنطقية لخلوه من التناقض بين أجزائه ، وكذلك لا يكون مستحيلا من الناحية التجريبية لعدم تعارضه مع أى قانون من قوانين الطبيعة .

ولكنه فى الوقت نفسه قول مستحيل الصدق من الناحية الفنية فى الظروف الحاضرة ؟ لأن الوسائل العلمية والأدوات المخترعة لا تعين الآن على قيام الحالة التى تصفها العبارة المذكورة ، لكن تلك الوسائل والأدوات قد يصيبها التقدم فيا هو آت من الزمن فيصبح ممكنا ما هو اليوم مستحيل التنفيذ . فالسفر إلى القمر مستحيل حتى الآن لا لأن قولى « سافر فلان إلى القمر » فيه شيء من التناقض الذى يأباه المنطق ، ولا لأن السفر إلى القمر فيه ما يتعارض مع قوانين الطبيعة ، وكل ما فى الأمر أن الأدوات الفنية المعينة على ذلك لم تكمل بعد وقد تكمل فى المستقبل ، وقد لا تكمل ، وإذن فالاستحالة هنا لا هى منطقية ، ولا هى تجريبية ، ولكنها فنية . وزوالها مرهون بالزمن وتقدم العلم] (١) .

فالاستحالة المنطقية هى التى درجت كتب المتقدمين على تسميتها استحالة عقلية ، والاستحالتان الأخريان هما اللتان تسميهما الكتب القديمة إستحالة عادية أى لم تجر العادة بها .

ونعود بعد هذا إلى قوله : إن الحكم على الكون كله حكما واحداً ــ كالقول بأنه قديم ، أو حادث ــ مستحيل إستحالة منطقية ، أى مستحيل إستحالة عقلية ، فليس الأمر فى هذه الإستحالة راجعاً إلى ضعف ملكات الإنسان ، ولكنه راجع إلى طبيعة الحكم نفسه ، فالحكم على الكون كله حكما واحداً ، بأنه حادث أو قديم مثلا ، هو كالحكم : بأن الخط المستقيم خط

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٦٥ .

منحن ، أو كالحكم بأن عدداً ما ، هو زوج وفرد معاً ، أو كالحكم بأن الماء الذى أمامى يغلى ولا يغلى .

وإننا لانرى فى الأمر إستحالة على هذا النحو حتى لو احتكمنا إلى مذهب الوضعيين أنفسهم ، أليسو يقررون أن الوجود هو مايقع فى مجال الخبرة الحسية ، وأن مالايقع فى مجال الخبرة الحسية فليس موجوداً . ومعنى ذلك أنهم يعترفون بالوجود المادى وحده ، وأن الوجود لابد أن يكون مادة ، فالكون إذن كله مادة .

فإذا نظرنا إلى الكون من هذه الجهة ، أى من جهة كونه مادة ، وحكمنا عليه من هذه الجهة بأنه حادث مثلا فقلنا : المادة حادثة . هل يكون هذا الحكم مستحيلا إستحالة منطقية ، أى إستحالة عقلية ، مثل قولنا : الماء الذى أمامنا يغلى ولا يغلى . ومثل قولنا : الخط المستقيم منحن ، وتكون إستحالته راجعة إلى مجرد أنه حكم على الكون ككل ؟ ولم كان هذا الحكم مستحيلا ؟ إن قولنا : « الماء يغلى ولا يغلى » فيه جمع بين النقيضين . وهل فى قولنا : « المادة حادثة » جمع بين النقيضين ؟ إن أسوأ مايمكن أن يوصف به هذا الحكم : أنه خطأ ، غير مطابق للواقع ، ليس له دليل صحيح يؤيده ، أما أن يكون مستحيلا عقلا ، ومستحيلا إستحالة منطقية ، فذلك مالا نجد إلى علمه سبيلا ، لكن ليس يلزم من عدم علمنا بهذه الإستحالة ، أن لاتكون موجودة فى علم الوضعيين ففوق كل ذى علم عليم .

* * *

وفى معرض الحديث عن كيفية علمنا بالكون يذكر صاحب النص السابق أقوالا أربعة يلخصها فيما يلى :

[قطب الرحى فى علمنا بالعالم الخارجى ، هو الإدراك الحسى للواقعة التى بها تتحقق القضية التى نكون بصدد تحقيقها .

فإن كانت القضية تتحدث عن فرد جزئى معين ، محدد بنقطة من مكان ولحظة من زمن ، كان تحقيقها معتمداً على إدراكنا لهذا الفرد الجزئى الذى تحدثنا عنه القضية لكى نستيقن من صدقها برجوعنا إلى الأصل الحسى الذى جاءت لتحكى عنه .

أما إن كانت العبارة المراد تحقيقها لاتتحدث عن فرد بذاته كأن تكون عبارة كلية تتحدث عن فئة بأسرها من الأفراد أينما وجد هؤلاء الأفراد مكاناً وزماناً ، لم تكن تلك العبارة فى حقيقة أمرها ، قضية بالمعنى المنطقى لهذه الكلمة ؛ لأنها فى هذه الحالة لاتكون بذاتها ممكنة التحقيق ، إلا بعد تحويلها إلى قضايا جزئية فردية تتحدث كل منها عن كائن واحد][1]

هاهوذا يرسم لنا طريق العلم بالعالم الخارجى ، ويأخذ العالم الخارجى ككل ، وهو يلحظ العالم الخارجى ككل أيضاً فى قوله فى فهرست الكتاب [علمنا بالعالم الخارجى] .

حقيقة إنه لم يذكر — فى النص — وسيلة من وسائل الإدراك تسلط على العالم ككل ، بل جعل وسيلة الإدراك مركزة على الأفراد الجزئية كل فرد على حدة .

لكنه استشعر فى هذه الوسيلة صعوبة حكاها قائلا :

[وما دمنا نجعل الإدراك الحسى للواقعة الجزئية أساسنا الأخير ، فلابد لنا هنا من كلمة عن الإدراك الحسى نفسه ، كيف يكون فى ذاته مبرراً كافياً للوثوق من أن الواقعة المدركة عن طريقة موجودة وجوداً فعلياً ، وقائمة فى دنيا الأشياء ؟]

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٩٦ .

ثم يعيد التعبير عن هذه الصعوبة فى صيغة أخرى قائلا : [وسؤال الفلاسفة فى هذه الحالة هو :

وما الذى يبرر لك أن تجعل الإدراك الحسى وسيلة مأمونة فى تبليغك عما هو قائم فى العالم الخارجى ؟]

والحق أن هذا السؤال يثير صعوبة ربما كانت أخطر ماتواجهه الفلسفة من صعوبات ، ولكنها رغم ذلك لا تمس مشكلتنا الراهنة من قرب . إنما الذى يمس مشكلتنا الراهنة — وهى إمكان الحكم على العالم ككل ، أو عدم إمكان ذلك — هو ماتعرض له من قول أثناء مجابهته بهذا السؤال الخطير ، لقد قابل هذا السؤال قائلا :

[والحق أن الإنسان — فيما يبدو — يجيز لنفسه فى حالات كثيرة ، من حياته العقلية ، أن يقفز إلى نتائج لاتبررها له المعلومات التى بين يديه .

فليس الأمر مقصوراً على إستدلاله وجود شىء فى الخارج مادام قد وجد عنده إحساساً معيناً .

بل هنالك مجموعة أخرى من الحالات العقلية ، الشبيهة بحالات الإدراك الحسى ، فى وثوبها الظاهر من معلوم إلى مجهول .

فشبيه[1] بانتقالى من المعطيات الحسية إلى الحكم بوجود الأشياء الخارجية انتقالى من خبرة نفسية أمارسها الآن إلى حوادث أقول عنها إنها قد حدثت فى الماضى . فهأنذا — مثلا — أستحضر أمام ذهنى لقاء تم بينى وبين صديق ،

---

(١) ليست هذه المسألة التى يشبهها بمسألة الاستدلال بالإحساس على وجود شىء فى الخارج إلا استدلالا بالإحساس على وجود شىء فى الخارج ، فهى نفس المشبه به أو جزئية من جزئياته ؛ ولذا فذكرها فى مساق تعداد أمور مشابهة للمسألة الأولى عثرة نظر .

وحواراً دار فى ذلك اللقاء . هذا كل ما لدى الآن : خبرة نفسية من نوع معين ، لكنى أجاوز مالدى لأقول إن هـذه الخبرة الراهنة « تذكر » لحادث مضى .

وشبيه به أيضاً أن أرى سلوكا معيناً لشخص أشاهده فأقول : إن هذا الشخص غاضب ، فكأنما انتقلت مما أراه إلى ما لست أراه ، من وضع خاص فى ملامح وجهه إلى خبرة نفسية فى جوفه .

بل شبيه به كذلك انتقالنا — فى البحث العلمى — من حالات جزئية نشاهدها فى المعمل ، إلى قانون عام ، مع أننا لا نشهد إلا تلك الحالات الجزئية . أما القانون فلا يقع لنا فى خبراتنا الحسية ذاتها .

كل هذه أمثلة مختلفة لمشكلة منطقية واحدة وهى :

ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلا إلى ما ليس منها ؟] .

— حتى الآن ، لم يحاول صاحب النص أن يقابل السؤال بجواب ، بل على العكس من ذلك أضاف للسؤال جملة أمثلة ، تزيد السؤال قوة ، وتزيد المسئول حيرة ، وبعد ما وصل بالسؤال إلى هذا الحد ، وضع له الجواب قائلا :

[والظاهر أننا لو حللنا المشكلة فى إحدى مظاهرها ، كان ذلك بمثابة حلها أيضاً فى سائر المظاهر] .

وهل وجد الحل لإحدى المظاهر ؟ أم لم يوجد بعد ؟.

هذا ما سنتابعه معه ؛ لأن لنا فيما سوف ينتهى إليه مناقشة نافعة . إنما الذى يهمنا هنا هو قوله :

[إننا لو حللنا المشكلة فى إحدى مظاهرها ، كان ذلك بمثابة حلها أيضاً فى سائر المظاهر] .

فهذا القول يفيد أن إحساسنا بالقلم إذا أمكن أن يستدل به على وجود

حقيقى للقلم خارج إحساسنا ، كان ذلك كافياً فى أن إحساسنا بالكتاب يستلزم وجود الكتاب خارج إحساسنا ، وإحساسنا بالجامعة كذلك ، وإحساسنا بالنهر وبالسماء وبالجبل . . . وهكذا الخ الخ . أى أن إحساسنا بكل شىء دليل على وجود كل شىء .

وإذن فهو يجيز الحكم على كل ما يحس دفعة واحدة ، كأن تقول : المادة إذا وقع الإحساس بها ؛ كانت موجودة فى الخارج . وهذا حكم على عام ، وكان قد حرمه على غيره ، بل قد حرمه على نفسه أيضاً فى مواضع من الكتاب ، ولكنه عاد — لست أدرى أعن قصد ؟ لأن الضرورة ألجأته ؛ أم عن غير قصد — على أن صاحب النص يعود فى موضع آخر ، فيتخذ الكون ككل موضعاً لأحكامه ، يقول :

[لقد شهدت الفلسفة اليونانية القديمة أعلاماً من رجالها كانوا — وكأنهم الأنبياء — ينفذون ببصائرهم إلى كنه الحقيقة الكونية ، فيصفونها بمثل ما يصفها به علم الطبيعة الحديث ، لولا أنهم كانوا يتحدثون بلغة الكيف ، وهذا العلم الحديث يتحدث بلغة الكم .

فمن الفلاسفة الأقدمين من أدرك أن الكون قوامه عناصر مختلفة بدأت حين كان كل عنصر متجانس على حدة ، ثم دبت فيها الحركة فأخذت تمتزج بعضها ببعض حتى أصبح الشىء الواحد مكوناً من خليط من عناصر قد يصعب فصلها بعضها عن بعض .

لكن مصير هذه الحركة فى النهاية هو أن تعود العناصر المتجانسة إلى تجمعها .

ثم دورة كونية أخرى وهكذا .

ويشيء كهذا هو ما يقول العلم الطبيعي الحديث][1] .

فانظر كيف حكى حكاية الراضي المعجب — حديث الفلسفة المادية والعلم الحديث عن نشأة الكون ومستقبله ، ـ وهو حكم عن الكون ككل .وهو مافعل ذلك إلا لأن العلم الذى يحكى عنه ، اتجه اتجاهاً مادياً منحرفاً عن الاتجاه الذى عرفه العلم الصحيح ، ولأن الفلسفة التي يحكى عنها هى فلسفة مادية ، تنكر الوجود الروحى .

وكان كل أولئك ملائماً للنزعة الوضعية المادية .

نسى صاحب النص مبدأه الذى ينص على عدم الحكم على الكون ككل ، وقبل منهما معاً ذلك الحكم ، وفى المثل :

وعين الرضا عن كل عيب كليلة . ولكن عين السخط تبدى المساويا

* * *

ومما ينبغى الوقوف عنده فى النص الذى قبل هذا قوله :

[فكل هذه أمثلة مختلفة لمشكلة منطقية واحدة] .

فلست أدرى ما ذا يعنى بالمنطق الذى ينسب إليه هذه المشكلة ؟ هل هو منطق الوضعيين ؟ أم هو منطق غيرهم ؟ إن الفلسفة عنده قد ارتدت إلى منطق ، فالفلسفة والمنطق عنده شيء واحد . وهذا الشيء الواحد هو [تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقى العام][2] .

وما هى هذه الألفاظ والعبارات التى انحصرت مهمة الفلسفة التى صارت منطقاً ، ومهمة المنطق الذى صار فلسفة ، فى تحليلها ؟ .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٣٣٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٦ ، ٦٣ .

[إن الفلسفة بالمعنى المحدد الذى نريده لها ، لا تورط نفسها فى مجالات العلوم الخاصة ، ولا تخلق لنفسها مجالات أخرى غير مجالات العلوم ، بل تجعل مهمتها تحليلا منطقياً للمدركات العلمية والقضايا العلمية ، وبهذا تصبح الفلسفة فلسفة للعلم ، أى تصبح منطقاً للعلم ، أى تحليلا له .

وهدفها هو التوضيح لا الإضافة الجديدة ، فليس هناك من عالم إلا عالم الواقع ، وليس لأحد أن يتحدث عن العالم ، حديثاً موضوعياً ، إلا رجال العلوم المختلفة ، وللفلسفة أن تجىء بعد ذلك فتحلل وتوضح ، للعلم أن يقرر ، وللفلسفة أن توضح له ما يقرره][1] .

فالعبارات والألفاظ التى انحصرت مهمة الفلسفة المنطقية أو المنطق الفلسفى فى تحليلها ، هى ألفاظ وعبارات العلوم لا تتخطى هذا المجال ؛ لأنها [لا تخلق لنفسها مجالات أخرى غير مجالات العلوم] .

وإذن فالمنطق الوضعى إنما يعمل فى مجالات العلوم . وعلى هذا الأساس نسأل صاحب النص عن الأمثلة التى ذكرها واعتبرها وجوهاً لمشكلة وصفها بأنها منطقية .

هل هذه الأمثلة أمثلة تخضع للعلم التجريبى وتدخل فى مجال عمله ؟

فلنعد لهذه الأمثلة :

[فشبيه بانتقالى من المعطيات الحسية إلى الحكم بوجود الأشياء الخارجية ، انتقالى من خبرة نفسية أمارسها الآن إلى حوادث أقول عنها : إنها قد حدثت فى الماضى . فهأنذا — مثلاً — استحضر أمام ذهنى لقاء تم بينى وبين صديق ، وحواراً دار فى ذلك اللقاء .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٨١ .

هذا كل ما لدى الآن : خبرة نفسية من نوع معين ، لكنى أجاوز ما لدى لأقول : إن هذه الخبرة الراهنة « تذكر » لحادث مضى] .

هذا هو المثال الأول من الأمثلة التى اعتبرها كلها أوجها مختلفة لمشكلة واحدة منطقية ، أى مشكلة علمية . فهل موضوع هذا المثال مما يخضع للعلم التجريبى الذى يعمل بوساطة الحواس والآلات والمختبرات ؟ إن المنطق والفلسفة ليس لهما من المشكلة ، إلا ألفاظها ، أما جوهرها وموضوعها فهو من اختصاص العلم نفسه ، فهل العلم التجريبى يدخل فى معمله ومختبراته كون « التذكر » يستلزم أو لا يستلزم وقوع ما يصوره التذكر ، فى العالم الخارجى ؟ .

إنه ليس فى وسع صاحب النص أن يقول — فى ضوء هذا الشرح وهذا البيان — نعم . فهذه المشكلة مشكلة ميتافيزيكية صميمه ، وليست مشكلة علمية تجريبية .

وهذا دليل عملى واقعى على أن مشاكل الميتافيزيكا حقيقة وأنه لا غنى حتى لأعدى أعدائها وألد خصومها عن معالجتها والخوض فيها .

ننتقل إلى المثال الثانى : [وشبيه به أيضاً أن أرى سلوكاً معيناً لشخص أشاهده ، فأقول : إن هذا الشخص غاضب ، فكأنما انتقلت مما أراه إلى ما لست أراه ، من وضع خاص فى ملامح وجهه إلى خبرة نفسية فى جوفه] .

وهذا هو المثال الثانى ، وفيه يستعمل الاستنباط فيستدل مما يراه على ما لا يراه ، وهو الذى قد رفض من قبل استعمال الاستنباط ، فى مجالات العلوم . أليس يقول [فالنفس الإنسانية — كغيرها من الأشياء — إذا لم أخبرها بالحواس فلا سبيل إلى علمى بها ، وبالتالى فكل حديث عنها هراء ، ولا ينجيها أن تقول : إن وجودها ينتج منطقياً عن كذا وكذا من المقدمات والمبادىء ؛

لأن الاستنباط وحده ـ كما قلنا ـ يستحيل أن ينبىء بجديد عن الوجود وكائناته][1] .

إذن الاستدلال بالظاهر على الخفى ، فى هذا المثال ، الذى هو وجه من أوجه المشكلة التى سماها منطقية ، خارج عن منهج العلوم ، والمنطق عنده تابع للعلوم ، فكيف اعتبر هذا الوجه وجهاً لمشكلة علمية ؟ إنه وجه ميتافيزيكى لا وجه علمى ، وقد خاض صاحب النص فى الميتافيزيكا من حيث لا يدرى .

ننتقل إلى المثال الثالث. [بل شبيه به كذلك انتقالنا ـ فى البحث العلمى ـ من حالات جزئية تشاهدها فى المعمل إلى قانون عام ، مع أننا لا نشهد إلا تلك الحالات الجزئية ، أما القانون فلا يقع لنا فى خبراته الحسية ذاتها] .

وهذا هو المثال الثالث ، وواضح أن القانون من جهة عمومه وشموله لكل الأفراد الماضية ، وكل الأفراد الحاضرة ، وكل الأفراد المستقبلة ، خارج عن نطاق الحس والتجربة فكيف يعتبر وجهاً من وجوه مشكلة منطقية أى علمية ؟ إنه جزء من صميم الفلسفة الميتافيزيكية . أنجر إليها الوضعيون . لأن علمهم التجريبى بحاجة إلى أن تشد الفلسفة الميتافيزيكية أزره .

* * *

ولنترك أوجه المشكلة ، لنعود إلى جوهر المشكلة ، الذى يصوره صاحب النص قائلا [ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلا إلى ما ليس منها ؟] .

ما للفلسفة العلمية التى كل مهمتها أن تحلل عبارات العلماء ، وما المنطق العلمى ، أو الوضعى كما يسمونه ، الذى ليس إلا اسماً مرادفاً للفلسفة بمعناها السابق ؛ ولمشكلة تنطق بأن فيها مجاوزة لمجال الخبرة الحسية إلى ما ليس

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٣٢

من مجالهـا ؟ إن المشكلة نفسها ناطقة بصريح عبارتها أنها مشكلة ميتافيزيكية ، فما لأولئك الذين يرون الميتافيزيكا لغواً من القول ، وهراء وأحط من الكذب منزلة ، وكلاما فارغا ، ورموزاً سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول ، والخوض فيها ؟

إنهم رغم كراهيتهم وعدائهم الشديد لها ، يجدون أنفسهم فى حاجة إليها ، فيدرسونها تحت ستار مزيف ، يسمونه المنطق ، ومع ذلك فدعنا نتابعهم لنرى كيف يعالجونها ؟ .

يقول ملخصاً الأراء التى توفرت لديه لحل هذه المشكلة :

[(1) وفى محاولة حل هذه المشكلة فى شتى جوانبها ، يختلف الفلاسفة باختلاف مذاهبهم :

فهنالك ـ أولاً ـ جماعة الشكاك . وخلاصة الرأى عندهم هى أن ثمة فجوة بين خبرتى النفسية ، وبين ما هو خارجها . وهى فجوة لا محيص عن قيامها بين الطرفين .

فإحساسى بهذا القلم الذى بين أصابعى الآن هو « إحساس » ـ أى أنه خبرة نفسية أمارسها الآن ـ وليس هو القلم الخارجى الذى يشغل مكاناً ، وتطرأ عليه الحوادث فى لحظات الزمن .

كل ما لدى هو إحساس ، وليس عندى أبداً ما يبرر لى أن أقفز من هذا الاحساس الداخلى إلى « قلم » أقول عنه إنه موجود وجودا فعلياً .

وقل هذا أيضاً بالنسبة لمـا نزعمه من حوادث الماضى ، فليس « الماضى » باعتباره ماضياً ، هو الصورة الذهنية الحاضرة أمامى الآن عنه . فكل ما لدى هو هذه الصورة ، وليس عندى ما يبرر لى أن أجاوزها لأقول : إن لهذه الصورة أصلا مضى زمن حدوثه .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٩٨ .

وكذلك قل فى زعمنا الذى نبنى عليه قوانيننا العلمية كلها ، وهو أن هذه القوانين التى تصور ما قد وقع فعلا ، ستنطبق كذلك فى المستقبل الذى لم يقع بعد . إن هذا المستقبل لم يكن فى خبرتى ؛ ولذلك فلا يجوز لى أن أمد حكمى إليه .

وكذلك حكمى على ما يدور فى أنفس الآخرين بناء على ما أشاهده من سلوكهم ، فهذا السلوك الظاهر كما يقع لى فى حسى ، هو كل ما عندى ، وليس ثمت ما يبرر لى أن أجاوز نطاقه لأقول : إن هنالك جسدا خارجيا يسلك هذا السلوك فضلا عن أن أحكم أن وراء ذلك الجسد المزعوم نفسا تمارس الغضب ، أو الخوف ، أو غيرهما من الحالات النفسية .

ذلك هو موقف الشكاك ، فهم لا يرون مبررا يجيز للإنسان أن يعدو ما عنده إلى ما ليس عنده ، وأن يجاوز خبرته التى يمارسها فعلا ، إلى ما ليس جزأ من تلك الخبرة .

فلا حق له فى الحكم بوجود المحسوسات الخارجية ، بناء على حسه .

ولا فى الحكم بوقوع حوادث الماضى ، بناء على خبرة نفسية راهنة .

ولا فى الحكم بانطباق القانون العلمى على المستقبل ، على أساس انطباقه الآن .

ولا فى الحكم بوجود أجساد الآخرين[1] فضلا عما يدور فيها من حالات نفسية ، على أساس مايظن أنه يراه من سلوكهم .

---

(١) لا حاجة إلى التقيد بهذا القيد ؛ لأننا نتصل بأجسادنا بنفس الوسيلة التى نتصل بوساطتها بأجساد الآخرين ، أعنى بحواسنا . وما دامت حواسنا — من وجهة نظر الشكاك — لا تعطينا أكثر من الخبرة النفسية ويبقى أمر انطباق هذه الخبرة على شىء يماثلها فى عالم الخارج ، موضع شك ؛ فإنه لا فارق فى ذلك بين خبرة نفسية تزعم أنها تحكى أجسادا لآخرين ، وبين خبرة نفسية تزعم أنها تحكى أجسادا لنا .

إن الشىء الذى ليس فى وسع الشكاك أن يماروا فى وجوده هو وجودهم النفسى ؛ لأن هذا الوجود لم يأتهم العلم به عن طريق الحواس حتى يتعرض للشك الذى =

إننا من — وجهة نظر الشكاك — محال علينا أن نعرف شيئا فيما عدا ما نمارسه بأنفسنا الآن ممارسة ذاتية .

أننا لا نقر الشكاك على وجهة نظرهم هذه ، فهم يرون أن بين الذات العارفة ، والشيء المعروف فجوة ، يستحيل عبورها .

وفى الوقت نفسه لا سبيل — فى رأيهم — إلى معرفة الشيء المطلوب معرفته إلا إذا استطاعت الذات أن تعبر تلك الفجوة الفاصلة بينها وبين ما تريد أن تعرفه . نقول : إننا لا نقر الشكاك على رأيهم هذا ؛ لأنهم — لكى ينتهوا إلى ما انتهوا إليه — تمسكوا بالاستدلال الاستنباطى وحده منهجا لهم ، على حين أن المواقف التى طبقوا عليها هذا المنهج ليست مما يعالج به ؛ ذلك أنهم أرادوا فى كل حالة من الحالات العقلية أن يتخذوا من الحالة النفسية الراهنة فى اللحظة الحاضرة ، مقدمة ، ثم أرادوا أن لا يسلموا بشيء إلا إذا ظهر أنه نتيجة لازمة من تلك المقدمة فلدى الآن — مثلا — « إحساس » بلون معين ، وصلابة معينة ، وهذا الإحساس هو بضاعتى النفسية كلها ، فى هذه اللحظة القائمة ، فلأتخذ منها مقدمة ثم أحاول أن استنبط منها نتائجها .

فهل ينتج من الإحساس باللون ، حتما ، أن يكون الشيء الملون كائنا فى الخارج ؟ .

هل ينتج من الإحساس بالصلابة ، حتما ، أن يكون الشيء الصلب قائما هناك ذا وجود مستقل عنى ، وعن إحساسى ؟

= تعرضت له الكائنات المحسوسة ، وإنما أتى لهم من نفس الشك الذى تسلط على العالم المحسوس ؛ فإن الشك لايتأتى إلا من موجود ، والامعان فى الشك تأكيد لظاهرة الوجود وهذا ما سوغ لد يكارت الشك فى كل شيء إلا فى أنه كائن مفكر ؛ لأن هذا مما لا سبيل إلى الشك فيه ، وإن حاول التشكيك فيه فريق .

إن هذه نتائج لا تلزم حتما من المقدمة المفروضة ؛ وإذن فلا مناص من التشكك فى أن يكون الشيء ذو اللون والصلابة موجودا وجودا فعليا .

أقول : إن الشكاك يريدون أن يستدلوا استنباطا ، وإلا فالنتائج فى رأيهم لا تكون جديرة بالتسليم .

فلماذا لا يجعلون « الاستقراء » لا الاستنباط منهجهم ، ما دام الموقف يتطلب ذلك ؟

نعم إن « الإحساس » باللون لا يدل حتما على أن « الشيء الملون » موجود فى الخارج بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود .

ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين ، حيث لاحتمية ولا يقين ؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ، ما دام الاحتمال هو كل ماأستطيعه ؟ .

إننى إذا « أحسست » كأنما ألمس شيئا صلبا ، فالأرجح جدا — كما تدل خبرتى الماضية — أن لا يكون ذلك الإحساس وهما ، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلا .

وحسبى هذا الترجيح لأتصرف على أساسه .

فليس من المنطق فى شيء أن يطلب اليقين حيث لا يقين ، وأن يستخدم الاستنباط وحده حيث لا يجدى الاستنباط شيئا] .

هذه هى وجهة نظر الشكاك فى المشكلة التى سبق أن صورها لنا صاحب النص قائلا :

[ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة الحسية التى نمارسها فعلا إلى ماليس منها ؟]

والشكاك — كما يتضح من تصوير مذهبهم — يرون أن هناك فجوة بين

الحواس ، وبين ما نظن أنه موجود فى الخارج مستقلا عن الخبرة النفسية .

يرون الحواس آلات ، والآلات يمكن عقلا أن تكون دقيقة إلى حد أنها تؤدى مهمتها على الوجه الأكمل . ويمكن أن لا تكون كذلك . فماذا يضمن لنا أن حواسنا آلات من النوع الأول ؟

هذا هو ملخص موقف الشكاك من هذه المشكلة المعروضة ولكن المذهب الوضعى لا يأخذ بوجهة نظر الشكاك هذه ، ويردها ، فبماذا يردها ؟

يردها منكراً عليهم تمسكهم بالإستنباط ؛ لأنهم [أرادوا أن لا يسلموا بشىء]أى ألا يسلموا بوجود شىء فى عالم الواقع مستقلا عنهم [إلا إذا ظهر أنه نتيجة لازمة عن تلك المقدمة] أى عن الإحساس به .

[إن الشكاك أرادوا أن يستدلوا استنباطاً ، وإلا فالنتائج فى رأيهم لا تكون جديرة بالتسليم] .

ثم يشير عليهم أن يعدلوا عن الإستنباط إلى الإستقراء يقول : [فلماذا لا يجعلون « الإستقراء » لا « الإستنباط » منهجهم مادام الموقف يتطلب ذلك ؟]

ولكن كيف يفيد الإستقراء فى هذا المقام ؟ إن الإستقراء يتطلب جزئيات عرفت حقيقة أمرها ، ثم يحمل عليها جزئيات لم تعرف حقيقة أمرها . فما هى الجزئيات التى عرفت حقيقة أمرها فى هذا المقام ؟ وما هى الحقيقة المقول إنها قد عرفت حقيقة فى تلك الجزئيات ؟

يجيب صاحب النص عن هذين السؤلين قائلا .

[إننى إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلباً ، فالأرجح جداً — كما تدل خبرتى الماضية — أن لا يكون ذلك الإحساس وهما ، وأن يكون الشىء الصلب هناك فعلا] .

فالجزئيات التي عرفت حقيقة أمرها - إذن - هي إحساساته الماضية ، فهو قد أحس في الماضي : قلما ، وكتاباً ، وكرسياً ، وماء ، وشجرا ، وهكذا ، وهكذا .

وحيث كان متأكداً في الماضي من أن هذه الأشياء كانت موجودة في عالم الواقع كما أحسها ، فلماذا لا يحمل حالة الآن على حالات الأمس ، ويكون ما يحسه الآن موجودا ، هو موجود بالفعل في عالم الواقع كما كانت الجزئيات المحسة في الماضي كذلك .

ولكن فلاسفة الوضعية الحديثة ، بماذا يفضلون جزئيات الأمس عن جزئيات الحاضر ؟ إنه ليتوجه إلى جزئيات الأمس نفس ما توجه إلى جزئيات الحاضر ! إن الشك ليتوجه إلى كل جزئية في أي زمان وقعت هكذا [هل ينتج من الإحساس بالصلابة حتما أن يكون الشيء الصلب قائماً هناك ذا وجود مستقل عني وعن إحساسي] .

وجزئيات الماضي ، وجزئيات الحاضر ، أمام هذا السؤال سواء ، فليس للماضي من أثر في جعل هذا السؤال بالنسبة لجزئياته مردوداً وغير وارد ، حتى يقال : فلنحمل الحاضر على الماضي .

إن صاحب النص نفسه ليسوى بين الماضي والحاضر بالنسبة لهذا المشكل ، فيضرب له أمثلة من الحاضر ومن المضى على السواء ، يقول [فشبيه بانتقالي من المعطيات الحسية إلى الحكم بوجود الأشياء الخارجية انتقالي من خبرة نفسية أمارسها الآن إلى حوادث أقول عنها قد حدثت في الماضي . فهأنذا - مثلا - أستحضر أمام ذهني لقاء تم بيني وبين صديق ، وحواراً دار في ذلك اللقاء . هذا كل ما لديّ الآن : خبرة نفسية من نوع معين ، لكنني أجاوز ما لدى لأقول : إن هذه الخبرة الراهنة « تذكر » لحادث مضى].

فهذا هو المضى من وجهة نظر صاحب النص نفسه ، وها هو ذا صاحب

النص يرد الماضى إلى الحاضر فى هذا الشأن ، ويرد الحاضر إلى الماضى ، ويصرح بالشبه القائم بينهما من نفس الجهة التى أشكل علينا حلها .

ففيم إذن الاستقراء ؟ وما قيمته ؟ وما جدواه ؟ فى مقامنا هذا ؟ .

وهناك ملاحظة أخرى تجعل عملية الاستقراء التى يحكيها هنا عبثاً ؛ إنه يقول : [إنى إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلباً ، فالأرجح جداً — كما تدل خبرتى الماضية — ألا يكون ذلك الإحساس وهماً ، وأن يكون الشىء الصلب هناك فعلا] .

وهو من قبل ذلك يقول :

[فلماذا لا يجعلون الاستقراء لا الاستنباط منهجهم مادام الموقف يتطلب ذلك ؟] .

إذن هو يجعل حالة لمس الشىء الصلب من قبيل الاستقراء ، وهذا يعنى أنه نظرا لما تدل عليه الخبرة الماضية من أن اللمس يعنى وجود شىء مستقل عنا ، فإذا أحسست أنى ألمس الآن شيئاً ، اعتبرت الحالة الراهنة جزئية تنطوى تحت القانون العام الذى تقرر بناء على الخبرة السابقة .

ولكن الشأن فى الاستقراء أن يكون غير ذلك . إن الاستقراء إجراء تجارب على عدة جزئيات واستخلاص قانون عام على وفق ما أفادته التجارب ، وتطبيق هذا القانون العام على جزئيات لم تجر عليها التجارب ، إلا أنها تندرج تحت القانون العام ؛ فإذا كنت قد أجريت تجارب على ثلاث قطع من الحديد ، فوجدتها تتمدد بالحرارة ، فقعدت قاعدة تقول : الحديد يتمدد بالحرارة ، فإنى بمقتضى هذه القاعدة أستطيع أن أحكم على قطعة من الحديد لم تجر عليها التجارب أنها تتمدد بالحرارة . أما لو أجريت على هذه القطعة الأخيرة تجربة جديدة ،

أصبح العلم بأنها تتمدد بالحرارة مستمداً من التجربة والمشاهدة لا من الاستقراء الذى يعنى قياس شىء على شىء .

وصاحب النص يقول [إنى إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلباً ، فالأرجح جداً ـ كما تدل خبرتى الماضية ـ أن لا يكون ذلك الإحساس وهماً] .

ويجعل العلم بوجود الملموس وأنه موجود خارج إحساسنا ، من قبيل الاستقراء قياساً على الحالات السابقة ، وذلك لا يصلح أن يكون استقراء لأن الحالة الراهنة قد أحست بالفعل كما أحست الحالات السابقة ، فلا معنى لحمل الحاضر على الماضى ، لأن الكل قد شارك فى إجراء التجربة عليه .

* * *

ورغم ذلك فإنى صاحب النص لا يرى حتى فى عملية الاستقراء هذه وحمل الحاضر على الماضى ، مايوفر لنا اليقين بأننا إذا أحسسنا كأنما نلمس شيئاً ؛ فإن ذلك الإحساس يدل على وجود شىء خارج إحساسنا يقول : [نعم إن الأحساس باللون لا يدل حتما على أن « الشىء الملون » موجود فى الخارج ؛ بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود .

ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين ، حيث لا حتمية ولا يقين] .

ويقول :

[وحسبى هذا الترجيح لأتصرف على أساسه ، فليس من المنطق فى شىء أن يطلب اليقين حيث لا يقين] .

ويقول [. . . فالأرجح جداً أن لا يكون الإحساس وهما] .

ولست أدرى هل هذا اليقين المفقود هو بالنسبة للحالة الراهنة المبنية على الحالات الماضية ؟ كما هو الشأن فى الاستقراء ؛ فإن الحالات التى أجريت عليها التجارب ، واستنبط منها القانون يعتبر العلم بها يقينيا . أما الحالات التى لم تجر

عليها التجارب ، وإنما تحمل على إخوانها حملا ؛ فإنه يقال فى شأنها إنها ليست يقينية ؛ إذ يمكن أن يقال : ماالذى يضمن لنا أن يجىء اللاحق على مثال السابق ؟ أم هذا اليقين المفقود مفقود فى الحالات الماضية ، وفى غيرها من الحالات على السواء ؟ إن ظاهر عباراته يفيد أنه يقصد هذا الاحتمال الأخير ، وإن كان ذلك يعود على ما أسماه استقراء ، بالنقض ؛ لأنه فى الاستقراء لا يستوى الحال فيما أجرى عليه التجارب ، وما لم يجر عليه التجارب .

* * *

ودعنا نسائله : من أين له هذا الترجيح الذى يدعيه ؟ إنه يصرح [بأننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود] ويجعل الخداع والتوهم ممكناً ، بل واقعاً . ثم ينفى الحتمية واليقين ويجعلهما فوق المستطاع [لماذا لا نقيم الاستدلال ، على أساس الاحتمال المرجح ، ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه] .

ليس هناك إذن أمان من الوهم والخداع ، كما يقول :

وليس هناك حتمية ولا يقين ، كما يقول أيضاً .

ولكن هناك احتمال راجح ، كما يقول أيضا .

لكن الأمر فى الفلسفة ليس ادعاء ، وهو قد شنع كثيراً على الفلسفة الميتافيزيكية زاعماً أنها خلو من الدقة المطلوبة ، فلا بد أن يكون لديه من الدقة فيما يدعيه ما يجعل دعواه جديرة بالقبول .

ما هى — إذن — مبررات الحكم بالأرجحية ؟ إنه يرد هذه الأرجحية إلى الخبرة الماضية ، إنه يقول [إنى إذا أحسست « كأنما ألمس شيئاً صلبا » . فالأرجح جداً — كما تدل خبرتى الماضية — ألا يكون ذلك الإحساس وهما] .

إذن مناط أرجحية أن يكون ما أحسه ليس وهما ، وإنما هو موجود

وجوداً فعلياً خارج إحساسى ، هو الخبرة الماضية ، فماذا فى الخبرة الماضية ؟ الخبرة المـاضية هى نفسها حالات إحساس ، من نوع ما أحسه الآن ، ليس لها ما يحميها من تطرق احتمال أن تـكون مجرد وهم ، فما الذى إذن يعتمد عليه إحساسنا الراهن ، وما الذى يخول لنا القول بأن احتمال وجود ما نحسه ، خارج إحساسنا ، يَرْجح احتمال أن يكون وجوده مجرد وهم ، وأن ليس هناك إلا الإحساس فقط ؟ لقد ظهر أن الخبرة المـاضية لا تقدم فى هذا الجانب ولا تؤخر .

وإذن فدعوى الأرجحية دعوى بدون دليل .

* * *

وأحب أن لا يفوتنى هنا أن أشير إلى ما تفيده عبارة [لمـاذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه ؟] من أن صاحبها يسمعنا هنا نغمة جديدة لم نتعودها منه ؛ تلك أنه يعترف أمام إحدى مشا كل الميتافيزيكا التى خاضها راضياً أو كارهاً ، بأنها فوق مستواه وأنه عاجز عن حلها إلا على وجه راجح ، ويا ليته ظفر بهذا الرجحان .

لقد عهدناه يقول : إذا لم تخضع المسألة للخبرة الحسية ، كانت لغواً من القول ، وكلامًا فارغاً ، وهراء ، وأحط من الـكذب منزلة ، ورموزًا سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول .

فها هو ذا الآن رضى عن الميتافيزيكا ، فيدرس مسألة من مسائلها ، وإن كان ما زال يضن عليها بهذا الاسم ، فيسميها مشكلة منطقية ، وليس يهمنا الأسماء ، إنما يهمنا المسميات والمعانى . ثم يقنع فيها بالرجحان ويراه منتهى حوله وطوله .

ثم أليس فى قوله [فليس من المنطق فى شىء أن يطلب اليقين حيث لا يقين] جنوح أيضاً إلى الميتافيزيقا ؟ فماذا يعنى بالمنطق فى هذا المقـام ؟

هل يمكن أن يعنى به المنطق الوضعى الذى تنحصر مهمته فى تحليل عبارات العلوم المادية ؟ إن المنطق المادى لا قضاء له فى شىء إلا أن يكون ماديا ، فهل طلب اليقين فى أمر لا ترقى قوى النظر فيه إلى حد اليقين ، مما يخضع الأمر به أو النهى عنه إلى سلطة العلوم المادية ؟ كلا . . . إن المنطق فى هذا المقام لا يصلح تفسيره إلا بالعقل . فالعقل هو الذى يحكم بأن من العبث العابث أن يطلب مالايطاب ، فاحتكام صاحب الفلسفة الوضعية إلى العقل فى أمر لا يخضع للخبرة الحسية خروج من الحجرة الضيقة التى رسمتها الفلسفة الوضعية لأصحابها وحبستهم فيها .

— * * * —

ونعود إلى المشكلة الرئيسية ، وهى [ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلاً إلى ما ليس منها] لنرى موقفه من الحلول التي يستعرضها . يقول :

[فمن وجهات النظر الأخرى فى مشكلة الإدراك الحسى ، وهل يبرر لصاحبه أن يقرر وجود الشىء أولا يبرر ، وجهة نظر الحدسيين الذين يسدون الفجوة التي أشار إليها الشكاك ، وقالوا عنها : إنها قائمة بين المدرِك والمدرَك ، وإنها فى الوقت نفسه ، مستحيلة العبور . يسد الحدسيون هذه الفجوة ، فلا فاصل عندهم بين الذات المدرِكة والشىء المدرَك بالحس ؟ لأن تلك الذات إنما تمس الشىء المدَرك مساً مباشراً .

وقل هذا فى شتى الحالات الإدراكية كلها ، فما الذى أدرانى مثلاً أن لصديقى هذا الذى يجلس بجسده إلى جوارى ، ذاتا كذاتى ؟ لماذا لا أقول عنه إنه قطعة من اللحم متحركة لا أكثر ولا أقل ؟ وما الذى أدرانى بوجود ذاته ، مع أن الجسم وحده لا يكفى مقدمة أستدل منها وجود شىء وراءه كالذات وما إليها ؟ .

يجيب الشكاك : إنك لا تدرى من ذلك شيئاً .

ويجيب الحدسيون جواباً آخر ؛ إذ يقولون : إنك تدرك ذات صاحبك إدراكاً مباشراً ، وليس الأمر بحاجة إلى مقدمات نستدل منها نتائج .

ما الذى أدرانى أن الصورة الذهنية الحاضرة أمام ذهنى الآن تشير إلى حوادث مضت ؟ هأنذا « أذكر » سطراً قرأته فى كتاب للعقاد ، لكن هذا التذكر حالة نفسية راهنة ، فكيف أستدل ماضياً من حاضر ؟ .

يجيب الشكاك أن ليس ذلك فى وسعك ؛ لأن المقدمة هنا لا تحتوى على النتيجة .

وأما الحدسيون فجوابهم هو أنك تدرك ذلك إدراكاً مباشراً ، ولا مقدمة هناك ولا نتيجة .

هأنذا أشاهد حالات جزئية لظاهرة ما ، فكيف يتاح لى أن استدل قانوناً عاماً من مشاهدات كلها جزئية ، ثم كيف يتاح لى أن أصرف هذا القانون إلى المستقبل ، على حين أنه حصيلة مشاهدات ماضية وحاضرة ؟ .

يجيب الشكاك بأن ذلك ليس فى مستطاع الإنسان ، وكل قانون عام مشكوك فى صوابه .

وأما الحدسيون فيرون العام فى الجزئى رؤية مباشرة .

وكما أننا لم نأخذ برأي الشكاك ، فكذلك لم نأخذ برأى الحدسيين : لأنهم يحلون المشكلة بإنكارها ، فهم فى الحقيقة بمثابة من يرفض الاشتراك فى اللعب ، بدل أن يسهموا فى اللعب بنصيب .

ها هو ذا كتاب مفتوح أمامى ، أنظر إليه فأراه بما خط على صفحتيه المفتوحتين من ترقيات سوداء ، وليس ينكر هذه الرؤية إلا مكابر متعنت

عقيم . وإنى لأرى الـكتاب أمامى رؤية « مباشرة » بمعنى أنى أراه هو نفسه ، لا صورته فى المرآة ، ولا انعكاسه على سطح المـكتب الزجاجى .

فإن كان الحدسيون يريدون هذا المعنى الدارج للرؤية المباشرة ، فليس منا من ينـكره عليهم ، ولـكننا فى البحث الفلسفى للإدراك الحسى لا نقصد إلى هذا المعنى الدارج بكلمة « المباشرة » بل نفرق بين الشىء كما هو قائم فى الخارج ، وبين انطباعه على الحاسة . ونسأل بعد ذلك :

ما الذى يتيح لى أن أنفذ خلال انطباعى الحسى — وهو كل بضاعتى — بحيث أتناول بعلى شيئاً هو أصل لهذا الإنطباع الذى عندى ؟

ولو أراد الحدسيون أن يلغوا وجود الانطباع الحسى ليقولوا : إننا نمس الشىء المدرك مساً مباشراً ، كانوا بذلك لا يتنكرون للدقة الفلسفية وحدها ، بل يتنـكرون كذلك لمـا يقرره العلم بوظائف الأعضاء .

الحق أن الشكاك متطرفون فى ناحية ، والحدسيين متطرفون فى الناحية الأخرى .

أولئك يقفون عند معطاهم الحسى ، ويرفضون أن يجاوزوه إلى ما عداه .

وهؤلاء ينكرون أن لا يكون لهذا المعطى الحسى وجود ، ولا يجعلون بينهم وبين الشىء الخارجى مثل هذه الحلقة الوسطى .

فإن كان الشكاك قد عابهم شىء من التقتير والتزمت ، فالحدسيون يعيبهم شيء من التبذير والإسراف] .

ها هو ذا صاحب النص يتابع المشـكلة ، لدى من اهتموا بحلها ، كأنما يعنيه أن يصل فيها إلى حل يطمئن إليه ، رغم أنها مشـكلة من صميم الميتافيزيكا ، وهو رغم عدائه الشديد للميتافيزيكا ، لم يجد بداً من علاج

مشاكلها ، أو بعض مشاكلها على الأقل . وهذا دليل على أن الميتافيزيكا ، أمر واقع ليس فى الوسع إنكاره .

وهو يعرض وجهة نظر الحدسيين الذين يجعلون الإحساس بالشيء اتصالا مباشراً به ، وينكرون وجود الفجوة بين المدرِك والمدرَك ، تلك التى أشار الشكاك إلى وجودها ، ولم يجدوا السبيل إلى إزالتها ، أو ملئها .

ثم يرد عليهم وجهة نظرهم بما حاصله :

إن كنتم تنكرون الانطباع الحسى ، وتقولون لاوجود إلا للشيء المحسوس ، فأنتم بذلك تتنكرون لما يقرره علم وظائف الأعضاء .

وإن كنتم تعترفون بالانطباع الحسى ، فما الذى يبرر لكم القول بأن هذا الانطباع الحسى حكاية لشيء موجود فى الخارج ؟ .

وهو بذلك لم يزد على أن كرر كلام الشكاك ، مع أنه فى الماضى قد رد عليهم ، وإن لم يسلم له رده .

إن عدم عثوره على رد سوى رد الشكاك معناه أن رأى الشكاك له الأرجحية حتى الآن .

على أن ما يرويه عن الحدسيين جواباً عن السؤال الذى يعرضه قائلا : [ها أنذا أشاهد حالات جزئية لظاهرة ما ، فكيف يتاح لى أن أستدل قانوناً عاماً من مشاهدات كلها جزئية ؟ ثم كيف يتاح لى أن أصرف هذا القانون إلى المستقبل ، على حين أن حصيلة مشاهداتى ماضية وحاضرة ؟ .

يجيب الشكاك بأن ذلك ليس فى مستطاع الإنسان ، وكل قانون عام مشكوك فى صوابه .

وأما الحدسيون ، فيرون العام فى الجزئى رؤية مباشرة] .

لا يصلح أن يكون جوابا . إذ كيف يمكن أن يرى العام فى الجزئى رؤية مباشرة ؟ والجزئى شيء واحد . والعام أشياء كثيرة لا تحصى عدداً ، ماضية ، ومستقبلة ، كلهـا غائبة . فكيف يُرى الغائب ؟ . سلمنا لهم أنهم يرون الجزئى الحاضر رؤية مباشرة ـ تسليما جدليا فقط لأنه سبق أن بينا أنهم محجوجون بوجهة نظر الشكاك — فكيف يرون الغائب رؤية مباشرة ؟ . هل يمكن أن يكون ذلك إلا عن طريق قياس الغائب على الشاهد ؟ وفى هذا القياس ما فيه ؛ لأن احتمال أن لا تكون حال الغائب كحال الشاهد قائم ؛ ليس لدينا من الحجج مايدفعه .

على أن المقيس عليه ليس الأمر فيه مقطوعا ، بل ولا راجحاً ، كما سبق أن بينا .

ومن طريف ما ورد فى رده على الحدسيين قوله عنهم : [إنهم يحلون المشكلة بإنكارها] وقد ذكرنى هذا بموقفه من مشاكل الميتافيزيكا ، حيث قال عن مشكلة قدم العالم وحدوثه مثلاً :

إن الحدوث قد قامت ضده اعتراضات .

وإن القدم قد قامت ضده اعتراضات .

فالمشكلة بجملتها ساقطة ، وهى مستحيلة ؛ لا لأن العقل البشرى عاجز عن حلها ؛ بل لأنها هى فى ذاتها مستحيلة استحالة منطقية .

فهل يمكن أن يقال عن هذا الموقف سوى أنه حل للمشكلة بإنكارها ؟ وهل العالم يخلو فى واقع أمره عن القدم والحدوث معاً ؟ أو لا بد له من واحد منهما ؟ .

فهل شأن الحدسيين فى موقفهم من الإحساس وصلته بالشيء الموجود فى الخارج ، أغرب من موقفه هو من مشاكل الميتافيزيكا .

ثم إن قوله : إن الحدسيين واقفون فى طرف ، والشكاك واقفون فى طرف ، ليمهد به إلى رأى يكون وسطاً بين الطرفين ، ويعتبر وسطيته شاهداً على صدقه ، لا يجد رواجاً فى المجالات الفلسفية ؛ فإن العبرة فى قبول القول أو رفضه ، بالقيمة الذاتية للقول ، النابعة من الأسس السليمة التى يقوم عليها ، وليس من هذه القيمة كونه طرفاً أو كونه وسطاً ، أرأيت لو أنى قلت : إن ضرب خمسة فى خمسة ينتـج خمسة وعشرين ، فقال آخر : لا . . . بل ينتج عشرين ، وقال ثالث : لا . . . بل ينتج خمسة عشر .

فهل يكون قول القائل : إنه ينتج عشرين ، هو الصواب لأن العشرين هى الوسط بين الخمسة والعشرين التى ادعيتها ، وبين الخمسة عشر التى ادعاها الشخص الثالث ؟ .

أم الصواب هو قولى ؛ لأنه مؤيد بالأسس التى قام عليهـا جدول الضرب ؟ .

* * *

ونمضى معه لاستعراض رأى آخر حول المشـكلة ؛ لنرى أين يقف ؟ ومع أي حل يقف ؟ وما هو الأساس الذى بمقتضاه طابت نفسه أن يقف ؟ يقول :

[وهنالك للأمر وجهة نظر ثالثة :

لا هى تزيل المعطى الحسى كما يزيله الحدسيون ، حتى لا يكون ثمة حاجز بين الذات المدرِكة ، والشىء الخارجى المدرَك .

ولا هى تعترف بوجوده . لـكنها ـ كما يفعل الشكاك ـ تنكر إمكان التسلل خلاله ؛ لإدراك ما هو قائم خارج حدوده .

بل هى تجعل الغائب مساوياً للحاضر ، ففى الإدراك الحسى يكون

الشيء الخارجي المدرَك ، هو نفسه مجموعة معطياته الحسية ، بعد تركيبها في الداخل تركيبة عقلية .

فلدى من هذا القلم الذى أكتب به معطًى حسى عن لونه ، ومعطى آخر عن صلابته ، ومعطى ثالث عن شكله الأسطوانى المستطيل ، وهكذا .

وليس كل معطى من هذه المعطيات على حدة هو « القلم » بل القلم هو مجموعة المعطيات تأتيني فرادى عن طريق الإدراك الاتصالى المباشر ، فأبنى منها مركباً منطقيًا عن طريقه أعرف القلم معرفة بالوصف « باصطلاح رسل » وهكذا قل فى شتى الحالات الإدراكية التى تشكك الشكاك فى إمكان قيامها .

فكيف يتاح لى — مثلا — أن أستخلص عبارة كلية من معلومات جزئية ، مع أن هذه المعلومات الجزئية محدودة معينة ، على حين أن العبارة الكلية مطلقة المعنى ؟ .

يجيب الشكاك — كما رأيت — أن ذلك محال عليك ، ونصيبك محدود بالجزئية الواحدة التى تدركها إدراكًا مباشراً .

ويجيب الحدسيون — كما رأيت أيضًا — أن ذلك يكون بالرؤية المباشرة ، لما هو عام خلال الجزئى الواحد .

ويجيب أصحاب هذه النظرة الثالثة — وهم فريق الظاهريين — بأن العبارة الكلية هى نفسها محصلة معطياته .

كيف يجوز لى أن أستدل مشاعر صاحبى من ملامح وجهه وسلوك بدنه ؟ يجيب الشكاك باستحالة ذلك .

ويجيب الحدسيون بأن ذلك الادراك المشاعر يأتى عن طريق مباشر ، شأنه شأن إدراك الملامح نفسها ، وحركات السلوك

اما الظاهريون فيجعلون إدراك المشاعر هو نفسه محصلة إدراك[1] ... ولعلى لا أكون مخطئاً إذا أرجعت الضمير المتصل فى قوله [معطياته] إلى قوله فيا سبق [الجزئى الواحد] . وعلى هذا يكون معنى العبارة هكذا [العبارة الكلية هى نفسها محصلة للمعطيات الحسية للجزئى الواحد] .

وموقفنا من جواب الظاهرين هو نفس موقفنا السابق من جواب الحدسيين ، فالمعطيات الحسية للجزئى الواحد ، تعنى شيئاً محدداً بزمان ومكان خاصين ، والمعطيات الحسية للكلى ، تعنى جزئيات غير متناهية ، فى أزمنة ماضية ، وأزمنة مستقبلة فكيف يكون هذا ذاك .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أننا كما فى صدر البحث نأخذ بعين الاعتبار أمرين اثنين فقط .

أحدهما : احساسنا .

وثانيهما : الشيء الخارجى .

ولم يكن للعبارة الدالة على هذا ، أو على ذاك ، ذكر معنا .

أليس أصل المشكلة هو السؤال المعبر عنه بهذه الصيغة .

[كيف يكون الإدراك الحسى فى ذاته مبرراً كافياً للوثوق من أن الواقعة المدركة عن طريقه ، موجودة وجوداً فعلياً ، وقائمة فى دنيا الأشياء ؟][2] .

---

(١) وهنا يحس القارىء أن فى مكان موضع النقط شيئاً كان ينبغى أن يكون موجوداً ، وقد كان بالفعل موجوداً ، ولكن للحق أعداء فى كل مكان وقد وقعت مسودة هذا الكتاب فى يد بعض هؤلاء الأعداء من الناشرين فى بيروت فأخفوا هذا القدار الذى يبلغ خمس ورقات ونصف ، محاولة لإضعاف الحق حتى لا يقوى على إزهاق الباطل ، ولكن الله الذى لا يؤمن به هؤلاء المدامون غالب على أمره ، وهو حسبى ونعم الوكيل .

(٢) نحو فلسفة علمية ص ١٩٧ .

أو بهذه الصيغة [ما الذى يبرر لك أن تجعل الإدراك الحسى وسيلة مأمونة فى تبليغك عما هو قائم فى العالم الخارجى][1] ؟

أو بهذه الصيغة [ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلاً ، إلى ما ليس منها ؟][2]

فلماذا هنا ، أفسحنا لـ « العبارة » مجالا ، وأصبحنا نقول : [العبارة الكلية هى نفسها محصلة معطياته ـ أى الجزئى الواحد ـ الحسية] ؟

أخشى أن نخرج من القاع الذى كنا فيه نمارس جواهر ولآلىء ، إلى السطح الذى لا نجد فيه إلا الزبد . إنها ملاحظة اسجلها هنا فى مكانها عسانا ننتفع بها فى مناسبة تأتى ، وانتقل بعدها إلى جانب آخر من جوانب المشكلة التى نعالجها . يقول صاحب المشكلة :

[كيف يجوز لى أن أستدل مشاعر صاحبى من ملامح وجهه وسلوك بدنه ؟ .

يجيب الشكاك باستحالة ذلك]

ذلك لأنهما شيئان مختلفان : أحدهما ظاهر ، والآخر خفى ، وليس بينهما تلازم فى الوقوع ؛ بدليل أن الممثل يبدو فى صورة الغضبان ، وهو ليس بغضبان ، والشخص القوى الإرادة ، المالك لزمام نفسه ، يكون غضبان ، ولا تبدو عليه آثار الغضب .

[ويجيب الحدسيون بأن ذلك الادراك للمشاعر ، يأتى عن طريق مباشر ، شأنه شأن إدراك الملامح نفسها ، وحركات السلوك ذاتها]

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٧

(٢) نفس المصدر ص ١٩٨

هذا يفيد أنهما ــ من وجهة نظر الحدسيين ــ أمران منفصلان هذا يدرك وحده ، وذاك يدرك وحده ، دون أن يكون أحدهما مرتبطاً بالآخر .

ولكن كيف السبيل إلى أن يدرك شخص ، المشاعر الداخلية لشخص آخر ؟ دون أن يستدل عليها بشيء خارجي ؟ على الحدسيين أن يوضحوا لنا هذا .

[وأما الظاهريون فيجعلون إدراك المشاعر هو نفسه محصلة إدراك تغيرات الملامح وحركات الملامح ، أى أن ذلك الإدراك هو حاصل جمع هذه الظواهر وليس إدراكاً لشيء آخر يتم « خلال » هذه الظواهر]

إن شعور الغضب مثلا شيء ، وملامح الوجه شيء آخر ، بدليل أن إنساناً فى وسعه أن يكتم غضبه فيجعله سراً بينه وبين نفسه ، ولا يجعل من ملامح وجهه دلائل عليه ، وبدليل أن إنساناً آخر قد يقوم بدور تمثيلى ، فلا يكون غضبان ولكنه يرسم على وجهه مظاهر الغضب ، حتى ليظنه الرائى غضبان وما هو بغضبان .

وإذا كان الشعور النفسى ،والانفعالات الجسمية ، منفصلين هذا الانفصال ، فكيف يسوغ للظاهريين أن يجعلوا من إدراك أحدهما إدراكاً للآخر ؟ ذلك غير بيّن .

وننتقل إلى مظهر آخر من مظاهر هذا المشكل :

[كيف يتاح لى أن أعرف شيئاً عن الماضى ، مع أن كل ما بين يدىّ إدراكات حاضرة ؟

جواب الشكاك أن ذلك محال .

وجواب الحدسيين أن إدراك الماضى إدراك مباشر وليس نتيجة تستدل من الحاضر .

وأما الظاهريون فلا يجعلون فرقاً بين الحالتين ، فكل قضية تقول شيئاً عن الماضى يمكن ترجمتها إلى قضية أخرى مضمونها إدراكات حاضرة]

دعنا من الشكاك فإن أمرهم بيّن ، إنهم يفرقون بين الإحساسات وبين عالم الواقع ، ويقولون : إن هذه لا تستلزم تلك ، وهم فى موقف تساؤل ، لا فى موقف إجابة .

أما الحدسيون فأمرهم فى هذا المقام عجب ؛ لأن ردهم جميع الإدراكات إلى إدراكات مباشرة ، أمر غير مفهوم ؟ فماذا لو أخبرهم إنسان أن فى انجلترا قطارات تسير تحت الأرض ، ولم يكونوا ذهبوا إلى هناك ؟ هل يكون تصورهم لهذا النوع من القطارات إدراكاً مباشراً ؟ إن الإدراك المباشر هو الذى لا يحتاج إلى دليل ، كما يقولون ، فهل إدراكهم لهذا النوع من القطارات عن طريق إخبارهم بوجودها لا يحتاج إلى دليل ؟ هذا كلام غير مستقيم . فلعلهم يقصدون أن الماضى كان — بالنسبة لهم فى وقت من الأوقات — حاضراً . وكان إدراكه وهو حاضر ، إدراكاً مباشراً ، فلما غاب هذا الحاضر ، بقيت صورته وذكرياته ، فهذه الذكريات ودلالتها على ما كان حاضراً ، لا تحتاج إلى دليل . فهذا هو معنى كون إدراك الماضى إدراكاً مباشراً .

لكن يبقى أمر هذا الماضى وقت أن كان حاضرا ، فدعوى إدراكه بالمباشرة ، يرد عليها ما سبق أن أوردناه .

أما الظاهريون . فمن حيث إنه ليس لديهم إلا إحساسات ، وليس هناك أمر واقعى يقابلها ، فالإحساسات الخاصة حيثما أثيرت هى هى الاحساسات ، وربما كنا عاجزين عن فهم معنى الماضى والحاضر بالنسبة للظاهريين ، طالما كان كل الأمر بالنسبة لديهم إحساسات ، اللهم إلا أن يقال إن الإحساس

الخاص إذا أثير لأول مرة ، اعتبر إحساساً بشيء حاضر ، وإذا أثير هو نفسه للمرة الثانية ، أو الثالثة ، وهكذا ، اعتبر إحساساً بشيء مضى .

وقد سبق أن بيّنا أن مذهب الظاهريين حيث يرد الأمر كله إلى إحساسات ، دون أن يقيم دليلاً على أن ليس وراء هذه الإحساسات أمر واقعى ، هو مصدرها ، قاض على نفسه بعدم القبول .

وهنا نجد صاحب النص يكرر أمر القضية والعبارة فيقول [فكل قضية تقول شيئاً عن الماضى يمكن ترجمتها إلى قضية أخرى مضموناتها حاضرة] .

فبدل أن كنا نتحدث عن إحساسات ، تترجم عن عالم واقعى ، أو لا تترجم ، أصبحنا نتحدث عن عبارة أو قضية ، وعن الإحساسات التى تثيرها هذه القضية أو تلك العبارة ، دون أن نتعرض للأمر الواقع كشيء نقول : إنه موجود أو ليس بموجود .

* * *

ننتقل معه إلى وجهة نظر أخرى ، لعلاج هذا المشكل العام ، وهو : [كيف يكون الإدراك الحسى فى ذاته ، مبرراً كافيًا ، للوثوق من أن الواقعة المدركة عن طريقه ، موجودة وجوداً فعليًا ، وقائمة فى دنيا الأشياء ؟]

يقول :

[وهناك وجهة نظر رابعة تجعل — كما يجعل الشكاك — فجوة بين الذات المدركة ، والشيء المدرَك . لكنها — على خلاف الشكاك — تجعل عبور هذه الفجوة — فى حدود المستطاع . فليس الشيء الخارجى — كهذا القلم — هو هو نفسه معطياته الحسية فى عينى وعلى أصابعى ، بل هو شيء قائم وحده هناك ، يبعث الرسائل إلى حواسى ، ويعطى الحواس ما يعطيها من معطيات . أى أنه

لابد من الاعتراف بوجود مصدر للمعطيات الحسية ، وذلك المصدر هو علة انبعاثها ، وعلى هذا الأساس نفسه تستطيع أن تفسر الحالات الإدراكية الأخرى .

فكيف أعلم أن لصاحبي عقلا وراء سلوكه الظاهر ؟

الجواب هو أنك تعلم ذلك بعملية استدلالية تقوم على أساس التمثيل . فكما أن لى سلوكا يشبه سلوك صاحبي ، وكما أن سلوكى هذا منبعث عن عقل ، فلا بد كذلك أن يكون سلوك صاحبي منبعثا عن عقل وراءه .

وكيف أعلم أنه قد كان هنالك ماض ، مع أن كل ما لدى حاضر ؟ الجواب هو أن ذلك يتم عن طريق الاستدلال الاحتمالى لا اليقينى ، فالأثر الحاضر قد يدل على حدث وقع فى الماضى . لكن الدلالة هنا ليست استنباطية ، أى أن النتيجة ليست محتواة فى مقدمتها ، بل هى استقرائية ؟ ولذلك فهى احتمالية .

كيف استدل القانون العام من مشاهدات جزئية ؟

الجواب هو أن ذلك أيضا استدلال استقرائى احتمالى ، فما شاهدت أرجح أن حوادث المستقبل ستجىء على نفس الصورة المطردة التى شاهدتها ، وليس الاستدلال هنا أيضا أمرا يقينيا ؟ لأن المستقبل ليس كائنا فى جوف الحاضر والماضى ، بل قوامه حوادث جديدة وحالات جديدة ، لكنى مع ذلك أستدل الصورة التى ستقع عليها هذه الحوادث والحالات على سبيل الترجيح ، اعتماداً على فرض أرجحه أيضا . وهو أن ظواهر الطبيعة تسير على اطراد] .

إننا ونحن بصدد أية وجهة نظر تعالج المشكلة التى معنا ، لا مناص لنا من أن نسأل عن الأسس التى تقوم عليها وجهة النظر هذه ، فإن كانت أسسا

سليمة آمنا بها ، ودافعنا عنها ضد من يهاجمها . وإن كانت غير ذلك ، وجدنا أنفسنا مضطرين إلى رفضها .

فما هى الأسس التى تقوم عليها المحاولة التى تفترض أن هناك وجوداً خارجياً واقعياً منفصلاً عنا ، وأنه هو المصدر الذى تنبعث منه أحاسيسنا ؟ لم يذكر لنا صاحب النص شيئاً ، والقضية ليست بديهية حتى يلزمنا الأخذ بها دون طلب دليل ، وكيف تكون بديهية ، وهناك أوجه نظر ثلاث تقرر غير ما يقرر أصحاب هذه الوجهة ؟ .

وهناك أيضاً ما ذكره صاحب النص نفسه — فيما سبق لنا أن اقتبسناه منه — قائلاً :

[نعم إن الإحساس باللون لا يدل حتما على أن الشيء الملون موجود فى الخارج ، بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود] ؟ .

وهناك أيضا ما ذكره ديكارت قائلا :

[لعل الله قد قضى بألا يكون هناك أرض ولا سماء ، ولا جسم ممتد ، ولا شكل ، ولا مقدار ولا مكان ، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء وأن تبدو لى موجودة على نحو ما أراها][1] .

وهناك أيضا ما ذكره « رسل » قائلا :

[. . . لقد ظهر أننا إذا أخذنا أى شيء عادى من الأنواع المفروض أننا نعرفها بوساطة الحواس — كالمائدة — فإن ما تقدمه لنا حواسنا مباشرة ، ليس حقيقة الشيء باعتبار أنه مستقل عنا ، ولكنها تقدم حقيقة بعض

---

(١) التأملات ص ٥٧ .

موضوعات الحس التى تعتمد — فيما يظهر لنـا — على العلاقات بيننا وبين الشيء .

وعلى ذلك فما نراه ونشعر به مباشرة ، هو مجرد « ظاهر » نعتقد أنه علامة لحقيقة وراءه .

ولـكن إذا لم تـكن الحقيقة هى ما يظهر ، فهل لدينا أية وسيلة لمعرفة ما إذا كانت هناك حقيقة بالمرة ؟][1] .

إذن فادعاء أن هناك شيئاً واقعياً هو مصدر إحساسنا ، دون دليـل يؤيده ، هو — والحـال أن القضية تحوطها شكوك وشبهات — شيء غير مقبول .

ومن الغريب من أمر صاحب النص أن يتقبل هذا الادعاء قضية مسلمة .

ثم يتخذ منه أصلا يفسر به الحالات الإدراكية المختلفة ، فيقول :

[كيف يتاح لى أن أعلم أن لصاحبى عقلا وراء سلوكه الظاهر ؟ .

الجواب : هو أنك تعلم ذلك بعملية استدلالية تقوم على أساس التمثيل .

فـكما أن لى سلوكا يشبه سلوك صاحبى ، وكما أن سلوكى هذا منبعث عن عقل ، فلا بد كذلك أن يكون سلوك صاحبى منبعثاً عن عقل وراءه] .

والحديث هنا عن العقل من صاحب النص ، حديث نهش له ونبش لأننا ممن يؤمنون بالعقل ، وقد كنا نخاف على إيماننا هذا أن يتزعزع من من الحملة العنيفة التى حملها صاحب النص على الأمور العقلية غير المحسوسة ، أليس هو الذى يقول :

---

(١) مشا كل الفلسفة ترجمة الأستاذين « محمد عماد بن إسماعيل » و « عطية محمود هنا » ص ١٦ .

[النفس الإنسانية — كغيرها من الأشياء — إذا لم أخبرها بالحواس فلا سبيل إلى علمى بها ، وبالتالى فكل حديث عنها هراء .

ولا ينجيها أن نقول : إن وجودها ينتج منطقياً عن كذا وكذا من المقدمات والمبادىء ؛ لأن الاستنباط وحده — كما قلنا — يستحيل أن ينبىء بجديد عن الكون وكائناته] .

فالعقل هنا قد نجا من حكم الإعدام الذى صدر ضد النفس ، مع أننا استنبطنا وجوده من السلوك الدال عليه ، ولا غرابة فالحياة حظوظ ؛ فالنفس عديمة الحظ ، لكن العقل له حظ .

قد يقال : إن صاحب النص لا يمكن وجهة نظره ، وإنما يتحدث عن غيره .

ولكننا نقول : إنه سيصرح قريباً — وسنحكى تصريحه — بأنه يؤيد هذا الغير فى وجهة نظره ويأخذ بها .

وقد يقال : إن الأمر فى قضية العقل والسلوك ليس استنباطاً ، ولكنه استقراء كما صرح بذلك ، فلا تعارض بين قضية العقل وقضية النفس ؛ فالمثبتة ترجع إلى الإستقراء ، والمنفية ترجع إلى الاستنباط ، فانفكت الجهة .

ولكننا نقول : إنه فى قضية العقل قد ذكر أصلا هو وجود عقله المستدل عليه بسلوكه . وذكر فرعاً هو وجود عقل صاحبه المستدل عليه بسلوك صاحبه ، بناء على ماتم فى الأصل المقيس عليه . وإلحاق الفرع بالأصل هو المسمى بالاستقراء .

وأنا لا أتكلم عن إلحاق الفرع بالأصل الذى هو الاستقراء — أو التمثيل ، كما يعبر هو — ولكنى أتكلم عن الأصل نفسه باعتباره قضية قائمة بذاتها ، فالاستدلال بوجود العقل بناء على أن السلوك أثر من آثاره وناتج عنه ،

استنباط ، لا استقراء ولا تمثيل . فظلت التفرقة بين النفس والعقل قائمة ، حيث أبيح الاستدلال على العقل استنباطاً وحرم ذلك على النفس .

قد يقال : إن النفس التى منع صاحب النص الاستدلال عليها استنباطاً ، هى مايقال عنها إنها كائن مجرد ، أما العقل الذى استدل عليه صاحب النص استنباطاً ، هو كائن مادى لامجرد عن المادة .

ولكننا نقول : إذا كان العقل مادياً ، فلماذا لانثبت وجوده بالإحساس بدلا من الإستنباط ، أو بالإحساس مع الإستنباط ، بدلا من الإستنباط [الذى لاينبيء وحده بجديد عن الكون وكائناته] كما يقول صاحب النص لنفسه .

وبعد كل هذا ، فما صلة قضية قياس الاستدلال بسلوك صاحبى على وجود عقله ، على الاستدلال بسلوكى على وجود عقلى ، بالمشكل القائم على صلة الإحساس بالواقع الخارجى ؟ هل قضية القياس هذه جزئية من جزئيات هذا المشكل ؟ لا . . هذه فى واد ، وتلك فى واد آخر ، وإذن فهو استطراد غير مناسب ، لأننا بصدد حل هذا المشكل العام ، فينبغى أن يكون مايذكر فى مجال حله مما يساعد على ذلك الحل وإلا كان ضغثاً على إبالة .

وننتقل بعد ذلك إلى قوله :

[كيف أعلم أنه قد كان هنالك ماض ، مع أن كل ما لدى حاضر ؟

الجواب : هو أن ذلك يتم عن طريق الإستدلال الإحتمالى ، لا اليقينى] فالأثر الحاضر قد يدل على حدث وقع فى الماضى ، لكن الدلالة هنا ليست استنباطية ، أى أن النتيجة ليست محتواة فى مقدمتها ، بل هى استقرائية ، ولذلك فهى احتمالية] .

هذا السؤال مما يتصل بالمشكل العام الذى نحن بصدده ، على خلاف السؤال السابق . فهمنا ـ كما يقول السؤال ـ إحساسات ، أو ذكريات ، عن

حادثة لقاء مع صديق تم بيننا منذ مدة ، ما الذى يدل على أن هذه الذكريات تحكى وقائع دارت على مسرح الوجود حقيقة ؟

ويجيب صاحب النص على هذا السؤال ، قائلا ـ أو كأنما هو قائل ـ إن الإحساس الحاضر أثر ، والأثر لابد له من مؤثر ، وكما يكون المؤثر مقارناً للأثر ، قد يكون سابقاً عليه ، وهو بهذا يذكرنا بالعبارة المشهورة [البعرة تدل على البعير ، وأثر الإقدام يدل على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، ألا تدل على اللطيف الخبير ؟] لكن صاحب العبارة يجعل استدلاله قطعياً ، أما صاحب النص فهو يجعل استدلاله احتمالياً ؛ ذلك لأنه يجعله استقراء لا استنباطاً . لكن الإستقراء يفترض وجود حالة أو بضع حالات ، قد امتحنت امتحانا أوصل فى شأنها إلى رأى أكيد ، ثم نحمل حالات أخرى من نوعها عليها دون أن يجرى عليها نفس الإمتحان .

فما هى الحالة أو الحالات من نوع دلالة الحاضر على الماضى ؛ التى أوصلنا امتحانها إلى رأى أكيد بشأنها ؟ لم يذكر صاحب النص بصدد ذلك شيئا ؛ ولذلك فاستدلاله الإستقرائى المزعوم ، ردٌّ عليه .

* * *

وبعد أن سرد صاحب النص وجهات النظر الأربع ، أخذ يصرح بما يختاره منها ، بعد أن لوح بذلك الإختيار فيما سبق تلويحات لا تخفى قال :

[وموقفنا نحن الوضعيين المنطقيين إزاء هذه الإجابات الأربع ، هو موقف يوحد بين الإجابتين الثالثة والرابعة ، ويرفض الإجابتين الأولى والثانية .

فالسؤال المطروح هو : ما الذى يبرر لى أن أحكم بناء على إدراكى الحسى أن الشىء المدرك موجود وجوداً فعليا فى الخارج ؟]

ففى هذا النص اعتراف صريح بالمشاركة فى المعركة الناشبة حول السؤال

القائل : ما الذى يبرر لى أن أحكم . . الخ وهى معركة ميتافيزيكية ، كما بيّنا ، وفيه اختيار إجابة أو إجابات خاصة . دون أن يبرر هذا الإختيار ، فلقد سبق لنا وسبق له أيضا أن اعترضنا على الإجابة الرابعة ، وسبق لنا أيضا أن بينا أن الإجابة الثالثة رغم خلوها من سند يدعمها ، فيها تعسف وجمود .

فهل فى اجتماع هذين معا ، ما يخلصهما من أخطائهما ، ويضيف إليهما عناصر جديدة ؟ فلنتابعه لنرى .

[وفى اختلاف الآراء إزاء هذا السؤال نتخذ لنا موقفا نبنيه على اللغة ودلالاتها جريا على مبدئنا الأساسى ، وهو أن عمل الفلسفة تحليل للقضايا والعبارات تحليلا منطقيا ، فكأنما السؤال يتحور بين أيدينا على هذه الصورة :

ماذا نعنى بعبارة تقرر شيئا عن مدرك حسى ، كهذه العبارة مثلا : « هذا القلم أسود] .

الآن وفى هذا النص نجد تصريحا بأن اللغة تدخل ضمن المشكلة ، وقد كنا أشرنا فيما سبق إلى أن صاحب النص يفسح مجالا فى هوادة لدخول اللغة ضمن المشكلة ، والآن وبعد تمهيد سابق جمل العبارة وما يراد بها مناط السؤال ، فالسؤال قد تحور كما يقول هو من : [ما الذى يبرر لى أن أحكم بناء على إدراكى الحسى أن الشىء المدرك موجود وجوديا فعليا فى الخارج ؟]

إلى : [ماذا نعنى بعبارة تقرر شيئا عن مدرك حسى ، كهذه العبارة مثلا « هذا القلم أسود ؟ »]

فهل السؤالان يعنيان شيئاً واحدا ؟ .

لا شك أن السؤال الأول ينحل إلى ما يلى :

إذا حكم إنسان بأن إحساسه بقلم أسود ، يعنى وجود قلم أسود فى عالم

الواقع ، فما هو الأساس الذى يبنى عليه هذا الحكم ؟ .

وواضح أن الذى انحل إليه السؤال هو حكم يراد معرفة مبرراته ولا مجال فى هذا ، لعبارات ولا لألفاظ ، إلا إذا أردنا أن نخرج هذا الحكم والأسس التى انبنى عليها من مجال النشاط العقلى الصرف ، إلى مجال الشفاه والآذان ، والأقلام والأوراق . إن العبارة فى هذا السؤال بمثابة الثوب الذى يلبسه الإنسان ، فالإنسان هو الإنسان لبس الثوب أو تجرد منه . والثوب هو المظهر الذى يظهر فيه الإنسان .

وأما السؤال الثانى فينحل إلى ما يلى :

لو أن عبارة تقرر شيئاً عن مدرَك حسى ، كعبارة « هذا القلم أسود » ، فماذا يُعنى بها ؟ .

ولا شك أن عبارة « هذا القلم أسود » من حيث هى صوت ، أو كلمات مكتوبة ؛ ليس لها من حيث ذاتها دلالة على شىء اللهم إلا من جهة أن الصوت أو الكتابة أثر يدل على مؤثر . أما دلالتها على آلة خاصة لها وظيفة خاصة ، ولون خاص ، فهى دلالة وضعية لابد لها من واضع يضعها ، واتفاق يتم بشأنها .

وهذا الواضع — بالاستقراء — ينحصر فى ثلاثة : اللغويون ، والعلماء الطبيعيون — والفلاسفة .

أما اللغويون — ولنتخذ من العرب مثالا نشرحهم به — فقد نص السيوطى فى المزهر على أن لهم فى هذه القضية ثلاثة مذاهب :

أحدها : أن الألفاظ موضوعة للمعانى الذهنية ، وإلى هذا الرأى ذهب الغزالى فى معيار العلم .

وثانيها : أن الألفاظ موضوعة للأشياء الموجودة فى عالم الواقع .

وثالثها : أن الألفاظ موضوعة للشيء عارياً عن التقييد بكونه فى الذهن ، أو فى الخارج .

وعلى هذا فعبارة « هذا القلم أسود » تعنى من وجهة نظر علماء اللغة العربية الإشارة إلى الآلة الخاصة ذات اللون الخاص ، اللذين اتفق على وضع هذين اللفظين للدلالة عليهما ، إما بقيد وجودهما فى الذهن ، أو بقيد وجودهما فى الخارج ، أو دون التقيد بأحد الوجودين .

وعلى هذا فإذا قيل — فى وسط لغوى — : ماذا نعنى بعبارة « هذا القلم أسود » ، اتجه المسئولون بهذا السؤال إلى هذه المذاهب الثلاثة ، بعد أن يكونوا قد عرفوا من قواميس اللغة أن لفظ القلم موضوع لآلة يكتب بها لا لآلة يطبخ فيها ، وهكذا .

وهل هذه الآلة المدلول عليها ، صورة فى الذهن . . . الخ .

وأما العلماء الطبيعيون : فلهم اصطلاحهم الذى لا أسمح لنفسى بالخوض فيه ، ولكنه على أية حال اصطلاح اتفقوا على أن يدلوا عليه بألفاظ وعبارات .

وأما الفلاسفة فحين يقولون — أو يقال لهم — : ماذا نعنى بعبارة « هذا القلم الأسود » ؟ فلهم فى ذلك إجابات أربع ، قد سبق عرضها ونقدها : إجابة الشكاك ، وإجابة الحدسيين ، وإجابة الظاهريين ، وإجابة الواقعيين .

وبعد تحليل السؤالين هكذا ، نعود فنسأل صاحب النص عن الحكمة فى تحوير السؤال الأصلى ، ونقله من الصيغة القائلة :

[ما الذى يبرر لى أن أحكم بناء على إدراكى الحسى أن الشيء المدرَك موجود وجوداً فعلياً فى الخارج ؟] .

إلى الصيغة القائلة :

[ماذا نعنى بعبارة تقرر شيئاً عن مدرَك حسى كهذه العبـارة مثلا « هذا القلم أسود » ؟] .

لقد رأينا أن الصيغة الثانية أعم من الأولى ؛ لأنها شملت مجالات لم تشملها الصيغة الأولى كمجال علماء اللغة ، فهل يقصد مُحوِّر السؤال أن يُدخل فى مجال البحث اعتباراً لغوياً ؟ أم أن الوضع الذى أنزلت فلسفة الوضعيين نفسها فيه وهو تحليل عبارات العلمـاء ، هو الذى حملها على أن تجعل للغة دخلا فى المشكلة ، حتى يسوغ للفلسفة الوضعية أن تشـارك فى المشكلة ، وإلا فلو أبقينا السؤال على الصيغة الأولى التى تجعل المشكلة محصورة فى نطاق الإحساس والواقع ، من حيث تطابقهما ، أو عدم تطابقهما ، لوقفت الفلسفة الوضعية التى تنحصر مهمتها فى الـكلام دون الأشياء ، بعيدة عنه ، غير مستطيعة أن تقرب منه أو تشارك ؟ .

الواقع أن الفلسفة الوضعية بعد أن قضت على نفسها بالفناء تأبى إلا أن تزاحم ولـكنها تسعى إلى الهيجا بغير سلاح .

ونعود إلى قوله : [وموقفنا نحو الوضعيين المنطقيين ـ إزاء هذه الإجابات الأربع ـ هو موقف يوحد بين الإجابتين الثالثة والرابعة]

فلماذا يختارون بـ « الجلة » ولا يختارون بـ« القطاعى » ؟

لقد حدّدَ صاحب النص فلسفة « الواقعيين[1] » بأنها [تجعل فجوة بين الذات المدرِكة والشىء المدرَك ، لـكنها تجعل عبور هذه الفجوة فى حدود المستطاع ، فليس الشىء الخارجى ـ كهذا القلم مثلا ـ هو نفسه معطياته

---

(١) لقد أعطيت الفرقة الرابعة هذا الإسم ، من عندى لأن صاحب النص لم يعبر عنها باسم خاص .

الحسية فى عينى وعلى أصابعى ، بل هو « شىء » قائم وحده هناك يبعث الرسائل إلى حواسى ويعطى الحواس ما يعطيها من معطيات . أى أنه لابد من الاعتراف بوجود مصدر للمعطيات الحسية ، وذلك المصدر هو علة انبعاثها] .

فهذه الفلسفة تقوم على أساس الاعتراف بأمرين اثنين :

الإحساسات المنطبعة على الحواس والأشياء الخارجية . أما فلسفة الظاهريين فقد حددها قائلاً [إن المعطيات الحسية هى كل ما هنالك] .

فالأولى تشترط وجود الشىء الخارجى ، والثانية تشترط نفيه ، فهما متنافيتان . تشترط إحداهما وجود ما تشترط الأخرى عدمه ، فكيف يمكن الجمع بينهما ؟ ثم ما هو القدر المشترك بينهما الذى يحرص على استخلاصه منهما معاً ؟ إنه إن كان يريد المعطيات الحسية وحدها ، فمذهب الظاهريين فيه هذا القدر ، وإن كان يريد المعطيات الحسية ومقابلها الخارجى ، فمذهب الواقعيين فيه هذا القدر . فما الذى يدعو إلى الجمع بين المذهبين ؟ إنها ـ فلسفة الوضعيين ـ ترينا العجب العجاب فى كل خطوة من خطواتها ، وكل مرحلة من مراحل سيرها . وهذا فضلاً عن أن كل واحد من المذهبين ـ الثالث والرابع اللذين اختارهما ليمزج بينهما ويخرج من هذا المزيج بمذهب واحد ـ ينقصه الأقدام التى يقف عليها ، فاقتصار الظاهريين على المعطيات الحسية ، ونفى الواقع الخارجى يحتاج إلى دليل واعتراف الواقعيين بالواقع الخارجى ، زيادة على المعطيات الحسية يحتاج إلى دليل .

ولو فوضت لى الفلسفة الوضعية أن أختار لها من المذاهب الأربعة واحداً ، لقلت :

أما مذهب الشكاك ، فهو يعترف بالمعطيات الحسية ، ويشك هل وراء

هذه المعطيات الحسية شيء ؟ أو ليس وراءها شيء ؟ ولكن ما وراء المعطيات الحسية غير المعطيات الحسية ، وما وراء المحسوس ليس بمحسوس . وما ليس بمحسوس ، هو من وجهة نظر الفلسفة الوضعية — هراء ولغو .

وإذن فالحديث عما ليس بمحسوس ، والشك في وجوده ، المقتضى لتجويز وجوده ، يتنافى مع ما قررته الفلسفة الوضعية بخصوصه من أن وجوده لغو من القول ، وهراء .

وإذن فمذهب الشكاك لا يجارى مبادىء الفلسفة الوضعية .

وأما مذهب الحدسيين ، فهو يقرر أن الإحساس إتصال مباشر بالمحسوس ، وذلك منقوض بإحساسات يظن أننا بها نتصل بالمحسوس ثم يظهر أننا كنا واهمين . وقد عرضنا فيما سبق ما أبداه صاحب النص نفسه من اعتراضات على الحدسيين . وتقدم لنا أيضاً حديث ديكارت ورسل في هذا الشأن .

وأما مذهب الظاهريين ، فهو ينفي الوجود الخارجي . بدون دليل ، والوضعية المنطقية أعقل من أن تساير مذهباً لا تقوم مبادئه على سند من دليل .

وأما مذهب الواقعيين فهو يجزم بوجود الشيء في الخارج دون أن يعتمد على دليل ، شأنه في ذلك شأن مذهب الظاهريين .

وإذن فالفلسفة الوضعية بين أمرين :

إما أن تجازف وتقلد واحداً من هؤلاء . وكيف وهي إنما قامت لتخلص الفكر البشري من أخطار المجازفة والتقليد .

وإما أن تنكر كل هؤلاء وتقف وحدها في العراء ، تمثل الجحود ، والنكران لكل ما تمخض عنه البشرى ، في كل زمان وكل مكان .

وادعها تختار لنفسها من هذين الأمرين ماتشاء .

* * *

ثم الإستنباط ، وما أدراك ما الاستنباط ، إنه ـ من وجهة نظر الفلسفة الوضعية ـ [يستحيل وحده أن ينبىء بجديد عن الوجود وكائناته][1]

دعنا من التناقض الذى يقتضيه مقابلة قوله هذا بقوله فيما بعد[2] [كيف أعلم أن لصاحبي عقلا وراء سلوكه الظاهر ؟ الجواب هو أنك تعلم ذلك بعملية استدلالية تقوم على أساس التمثيل ، فكما أن لى سلوكا يشبه سلوك صاحبي ، وكما أن سلوكى هذا منبعث عن عقل ، فلابد كذلك أن يكون سلوك صاحبي منبعثا عن عقل وراءه]

لقد ظن الأمر هنا تمثيلا فقط ، ولكنه استنباط ، أولا ، وتمثيل ثانيا .

بيان ذلك : أنى لولم أكن استدللت استدلالا استنباطيا أن لى عقلا خفيا ينبىء عنه سلوكى الظاهر ، لما أمكن أن أقيس حال صاحبي على حالى . فعندنا هنا مقيس ومقيس عليه . المقيس عليه حالى ، والمقيس حال صاحبي ؛ فإذا سلمنا له أن حال صاحبي عرفت بالمقايسة على حالى ، فكيف عرفت حالى ، كيف عرفت أن لى عقلا ؟ عرفت ذلك كما صرح هو بالاستدلال بالظاهر على الخفى ، الإستدلال بالأثر على المؤثر ، الإستدلال بالسلوك الذى هو مسبب على العقل الذى هو سبب .

وليس له أن يقول : إنما كنت أحكى ذلك على لسان الواقعيين ؛ لأنه ـ كما أوضحنا من قبل ـ قد اختار مذهب الواقعيين ؛ وإذن فالإستنباط ينبىء ـ على مذهبه ـ بجديد عن الوجود وكائناته .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٣٢ .

(٢) ص ٢٠٤ .

أقول : دعنا من هذا التناقض ، ولكن كيف لا ينبىء الاستنباط بجديد عن الكون وكائناته ؟ والرياضة يقوم منهجها على الاستنباط ، فهل لاتنبىء بجديد عن الوجود وكائناته .

لقد اتفق العقليون والتجريبيون على أن قضايا الرياضة تحكى العالم الواقعى وتصوره ، وليست قضايا ذهنية وعمليات عقلية تقوم على مجرد الفرض والإصطلاح ، وبعد أن اتفق العقليون والتجريبيون على ذلك اختلفوا فى إمكان قبول قضايا الرياضة للخطأ ، وعدم إمكان قبولها لذلك ، فالعقليون يرونها غير قابلة للخطأ ، والتجريبيون يرونها قابلة له .

أما المذهب الوضعى ، فهو ينكر ما اتفقا عليه ، ينكر على قضايا الرياضة أن تكون ذات صلة بالعالم الواقعى ، ويراها فى أساسها محض افتراض ، ومجرد إصطلاح ، غير أن ما يبنى على هذا الأساس الفرضى الإصطلاحى يكون لازما له لزوماً ضرورياً ، فالرياضة — من وجهة نظر المذهب الوضعى — ضرورية الصدق ، منقطعة الصلة بالواقع ؛ ولذلك فى الوسع — كما يقول المذهب الوضعى — تغيير فرضياتها ومصطلحاتها ، وترتيب لوازم على الفرضيات والمصطلحات الجديدة ، يكون لها من الضرورة ما للأولى ، رغم أنها تختلف معها ، نتيجة لاختلاف الفرضيات والمصطلحات .

ويعبر عن هذه المعانى صاحب « نحو فلسفة علمية » قائلا :

[العقليون[1] يرون إمكان الجمع فى قضية واحدة بين أن تكون مخبرة عن العالم ؛ وأن تكون فى الوقت نفسه قبلية غير معتمدة فى تحصيلها وإدراكها على خبرة الإنسان بالعالم .

---

(١) ص ١٧٢ .

نعم قد يختلف الفلاسفة العقليون فيما بينهم على أى القضايا يكون فيه هذا الجمع بين تينك الصفتين ، أهى قضايا الرياضة وحدها ؟ أم هى قضايا الطبيعة والرياضة على السواء ؟ ولكن يكفينا أن يعتقد الفيلسوف فى قضية واحدة يقول فيها : إنها صادقة على الخبرة الحسية دون أن تكون مستقاة من خبرة حسية لنقول عنه : إنه فيلسوف عقلى يأخذ بهذه الوجهة من النظر .

وهنالك فلاسفة المذهب التجريبي فى صورته التقليدية ، كما يتمثل مثلا فى جون ستيوارت مل ، وهم يقولون إنه ليس هناك قضية واحدة يمكن أن تجتمع فيها صفتا الإخبار والضرورة معاً ؛ لأن القضية إن أخبرت بشيء كان معنى ذلك احتمال تعرضها للخطأ فيما أخبرت به .

ولهذا ترى هؤلاء التجريبيين ينكرون بتاتاً أن تكون هنالك قضية ضرورية الصدق . حتى قضايا الرياضة والمنطق — فى رأى مل — إن هى إلا حصيلة الخبرة ، وبالتالى يجوز عليها البطلان .

وهنالك أنصار التجريبية المنطقية — أى الوضعية المنطقية — فهم كالتجريبيين التقليديين ينكرون فى حسم أن تجتمع صفتا الإخبار والضرورة معاً فى قضية واحدة ، إلا أنهم على خلاف أنصار التجريبية التقليدية ، لا يرون أن قضايا الرياضة والمنطق مستقاة من الخبرة الحسية ، بل هم يقولون إن القضية إما أن تكون إخبارية ، وبذلك يستحيل عليها أن تكون ضرورية الصدق :

وإما أن تكون ضرورية الصدق ، وبذلك يستحيل عليها أن تكون إخبارية ، بل إنها فى هذه الحالة تكون تحصيل حاصل ، تكرر جزأها الأول فى جزئها الثانى ، دون أن تضيف نبأ جديدا] .

أما أن القضية الرياضية — على مذهب من يرى أنها إخبارية — ضرورية الصدق ، فادعاء غير واضح ؛ إذ لا شك أن من قضايا الرياضة ما هو نظرى

يحتاج فى إثباته إلى دليل ، كقضية ، أن مجموع زوايا المثلث يساوى مائة وثمانين درجة ، فهذه القضية إذا قيل إنها ضرورية الصدق ، فمعنى ذلك أن دليلها قطعى لا يتطرق إليه الخطأ ، وإذا كانت العبرة بالدليل فهل لا نستطيع أن نجد فى قضايا الطبيعة ما يقوم على دليل قطعى لا يحتمل الخطأ ؟ فإن وجدنا فى قضايا الطبيعة ما يكون كذلك ؛ فماذا يكون من فرق بين هاتين القضيتين ، الرياضية والطبيعية معاً ، حتى يصح أن يقال : إن قضايا الرياضة وحدها — دون قضايا الطبيعة — ضرورية الصدق .

فإذا قيل : وماذا من قضايا الطبيعة يقوم عليه دليل قطعى ؟ قلنا : أرأيت لو أننا أخذنا قطعة من الحديد وسلطنا عليها الحرارة فأدركنا بالحس الظاهر أنها تمددت ، فقلنا : إن هذا القطعة من الحديد تمددت عقب تسليط الحرارة عليها . ألا تكون هذه القضية ضرورية الصدق اعتماداً على الحس الظاهر ؟ .

فإن قيل : ألا يجوز أن يكون الحس مخطئاً ؟ .

قلنا : وأيضاً ألا يجوز أن يكون العقل مخطئاً ؟ .

لقد سوى ديكارت بين العقل والحواس فى الشك — حين شك — ها هو ذا يقول :

[فما يدرينى لعل الله قد قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ، ولا جسم ممتد ، ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ودبّر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعاً ، على نحو ما أراها ؟ .

بل لما كنت أرى أحياناً أن غيرى يغلطون فى الأمور التى يحسبون أنهم أعلم الناس بها ، فما يدرينى أنه قدّر أن أغلط أنا أيضاً ، كلما جمعت اثنين

وثلاثة ، أو أحصيت أضلاع مربع ما ، أو أطلقت حكما على شيء أسهل من ذلك ، لو أمكن أن نتصور شيئاً أسهل منه][١] .

وها هو ذا الغزالي يسوى بين الحواس والعقل فى الشك ، يقول :

[فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ، وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ؟ .

وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ؟

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ؟

هذا وأمثاله من المحسوسات ، يحكم فيها حاكم الحسى بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخوّنه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ،وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لايدل على استحالته][٢]

---

(١) التأملات ص ٥٧ .

(٢) المنقذ من الضلال للغزالى .

هكذا يبدو أن العقل والحس سواء فى توجه الشك إليهما ، فما يعتمد على على العقل من العلوم كالرياضة إذا تأيد بدليل قطعى ، لا يبدو أنه يفضل غيره مما يعتمد على الحس من العلوم الطبيعة ، إذا تأيد هو أيضاً بدليل قطعى .

فإذا كانت بعض قضايا الطبيعة ليست ضرورية الصدق فماذاك إلا لأنها لم تظفر بالدليل القطعى ، فالعبرة إذن بالدليل الذى تقوم عليه مسائل العلوم ، لا بأنواع العلوم ؟

هذا رأيى فى قضية ضرورة صدق العلوم الرياضية وعدم ضرورة صدقها .

أما أن العلوم الرياضية لا تخبر بشىء عن العالم الخارجى ، وإنما هى خيال فى فكر العالم الرياضى ، لا وجود له فى عالم الواقع ، فذلك شىء ليس فى وسعنا أن نوافق عليه المذهب الوضعى الذى يذهب فى تأييد هذا الرأى كل مذهب.

[وهكذا يكون الرياضى ، فى الرياضة البحت ، لا يطلب منه إلا أن تكون نتائجه صحيحة الاستنباط ، من تلك المسلمات المفروضة ، ولا شأن له بعد ذلك أن تجىء تلك النتائج مطابقة للعالم الطبيعى أو غير مطابقة .

وبعبارة أخرى شأن الرياضى ، هو أن يحسن التكرار ـ تكرار المقدمات فى النتائج ـ وليس شأنه أن يحسن الإخبار][١] .

[فقد أثبتت نتائج البحث الرياضى فى المائة السنة ـ كذا ـ منذ منتصف القرن الماضى ، أو نحو ذلك ، أن مسلمات اقليدس يمكن تغييرها ، واستبدال غيرها ، والوصول بعد ذلك إلى نظريات غير نظرياته ، دون أن يكون معنى

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧٧ .

هذا التغيير خطأ فى هندسية اقليدس ، ولا خطأ فى هندسة تقام على مسلمات غير مسلماته ، وتنتهى إلى نظريات غير التى انتهى هو إليها ؛ ذلك لأن الصدق فى الرياضة هو صدق اتساق لا صدق تطابق][1] .

إن القول بأن الرياضى لا شأن له بالعالم الطبيعى ، وإنما هو يعيش فى عالم وحده ، قوامه الخيال الصرف ، وأنه يحسن التكرار ولا يحسن الإخبار ، يذكرنى بحادثة وقعت لى وأنا صغير ، كنت آنذاك طالباً فى السنة الثالثة الإبتدائية ، أتلقى دروسى فى جامع « الفاكهانى » بشارع « الغورية » بالقاهرة ، وكنا ــ طلبة القسم الابتدائى فى ذلك الوقت ــ نعرف بطلبة النظام الحديث ، أى المجموعة الأولى التى أدخلت عليها علوم الرياضة بمقادير كبيرة حتى إننا كنا ندرس نظريات هندسية ونظريات جبرية فى السنة المشار إليها ، وكنا فى السنتين السابقتين عليها درسنا ما يسمى بالهندسة العملية .

وكانت دراسة الهندسة العملية تعنى ــ كما أفهمونا آنذاك ــ أن ندرب على حل تمرينات من مثل :

ا — ارسم خطاً مستقيماً ، ثم خطاً مستقيماً آخر مائلاً يقابله فى نقطة من إحدى جهته ، ثم قس الزاوية الناتجة .

ب — ارسم مثلثاً ثم قس الزوايا الناتجة واجمعها .

وكنا نعلم أسماء الزوايا ، وأسماء الأشكال ، وتعريف النقطة والخط والسطح ، والجسم وما إلى ذلك من مصطلحات . ونعلم أسماء الآلات التى نستعملها.

كنت أحس وأنا أقوم بهذا العمل أنى كالبناء أو كالنجار ، أو كالحائك ،

---

(١) نفس المصدر ص ١٧١ .

الذى يستعمل آلات خاصة يقيس بها قطعة الأرض قبل بنائها ، أو الحائط ليعرف مبلغ ارتفاعه ، أو قطعة الخشب ، أو قطعة القماش ، ليقطعها ويصنعها على قدر الغرض المقصود منها .

وكان احسنُنَا استعمالاً للآلات ، وأدقنا فى رعاية ضبطها هو الذى يأتى بنتائج يرضى عنها الأستاذ ، فالذى ينتهى به عمله مثلاً إلى أن مجموع زوايا المثلث يســاوى مائة وثمانين درجة أو ما يقرب جداً من ذلك ، يقال له أصبت .

وكنت أحس — وأنا أزهرى أعلم أنى لن أكون بنــــاء ولا نجاراً ولا حائــكا — أن هذا العمل — أعنى الهندسة العملية — لا يسترعى كل اهتمامى ، وانتباهى ، رغم أنى — يشهد الله — لم يبلغ بى التوانى فى علم من العلوم أن أن أكون فيه دون من يعتبرون أنفسهم — من الطلاب — أعرف الناس به .

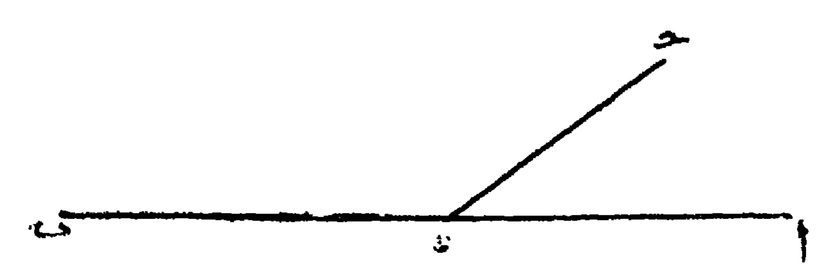
فلما نقلنا إلى السنة الثالثة ، وكنت أعلم من قبل — بناء على ما كان يقال لنا — أن منهاج الهندسة الذى يدرس فيها ، منهاج نظرى يقوم على التفــكير العميق والنظر العقلى الدقيق ، وأن التفــكير الهندسى له صبغة منطقية ، وكانت هذه الــكلمات — المنطق ، والنظر العقلى ، وما إلى ذلك — تستهوينى منذ التحقت بطلب العلم ، حتى لقد اشتريت وأنا فى القسم الابتدائى كتباً فى الفلسفة وفى التوحيد وفى المنطق ، أجد الآن صعوبة أيما صعوبة فى فهمها ، ولــكنه الأمل الحلو يداعب الطفولة إبان إشراقها .

ولهذا فقد أقبلت على دراسة الهندسة النظرية بشوق ونهم وكان يدرسها لنا فضيلة الأستاذ المرحوم الشيخ محمد أبى النجا ، رحمه الله رحمة واسعة .

وكان أن بدأ لنا فضيلته بالنظرية الأولى التى تقرر أنه : إذا التقى خط مستقيم

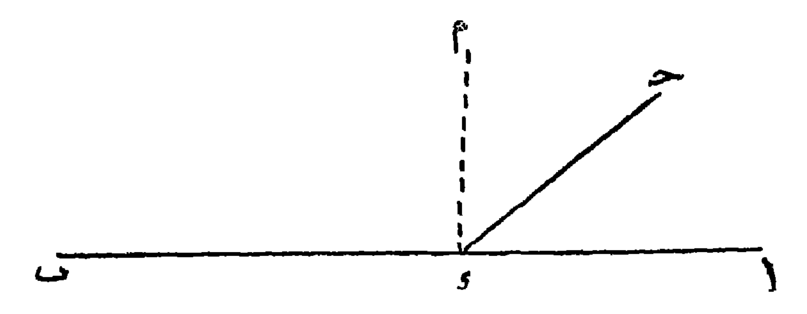
بآخر فى إحدى جهتيه . تـكوَّن من هذا الالتقاء زاويتان مجموعهما يساوى مائة وثمانين درجة أى يساوى قائمتين [٢ ق]

هكذا :



فالزاوية ا ى حـ + الزاوية حـ ى ب ، يطلب — بالاســـتدلال العقلى — إثبات أن مجموعهما يساوى قائمتين .

استقبلت النظرية باهتمام ، والقيت بالى كله للشرح والاستدلال ، متوقعاً أن سوف نطرح آلات النجار ، والبناء ، والحائك ، جانباً ولا نعود إليها من بعد أبداً . فـكان أول ما فاه به الأستاذ — رحمه الله — أن أمرنا أن نقيم العمود م ى على الخط ا ب من نقط ى هكذا :



فتناولت الأدوات بفتور وأنا أشعر بشىء من الاستغراب والدهشة ، وأقمت العمود م ى على المستقيم ا ب من نقطة ى .

ثم كتب الأستاذ على السبورة :

الزاوية ا ى م + الزاوية م ى ب = ٢ ق بناء على ما تلقيتموه في دراستكم العملية السابقة .

ولكن الزاويتين ا ى م ، م ى ب =

الزوايا ا ى ح ، ح ى م ، م ى ب بالمشاهدة .

إذن الزوايا ا ى ح ، ح ى م ، م ى ب = ٢ ق لأن المساوى للمساوى لشيء مساو لهذا الشيء .

ولكن الزوايا ا ى ح ، ح ى م ، م ى ب

= الزاويتين ا ى ح ، ح ى ب بالمشاهدة

إذن الزاويتان ا ى ح ، ح ى ب = ٢ ق

لأن المساوى للمساوى لشيء مساو لذلكم الشيء وهو المطلوب(١) .

فلما انتهى بنا المطاف إلى هذا الحد ، وقيل : ها قد وصلنا إلى ما كنا بسبيل إثباته ، تأكدت أن أدوات البناء والنجار والحائك ، لن تفارقنا ، حتى ونحن ندرس ما نسميه هندسة نظرية قوامها العقل والدليل ، ولم يخف على وأنا فى هذه المرحلة من الطفولة ، أنى قد خدعت وأن ما توقعته من قيام حواجز وفواصل بين ما يسمونه هندسة عملية ، وهندسة نظرية ، لم يكن سوى أوهام ، ولم يغب عن ذاكرتى حتى الآن ما أثرته من نقاش مع الأستاذ ومع الطلبة ، حول تسمية هذه الإجراءات ، نظرية وكنت أقول لهم : إنها

(١) ليعذرنى القارىء إذا وجد شيئاً من التساهل فى التعبير فإنى لم أرجع إلى كتب رياضية ، وإنما عولت على ما وعته الذاكرة منذ ذلكم التاريخ البعيد .

عملية من العمليات التى تدخل فى حدود منهاج السنتين الأولى والثانية ، وليست نظرية حتى تستحق الدخول فى منهاج يقال : إنه نظرى عقلى .

وما زلت حتى الآن على رأيى القديم ، وإن يك قد جدَّ على فهمى القديم ، شىء جديد فما هو إلا القدرة على التحليل ، وإبراز نصيب كل من العقل والعمل فى هذه الإجراءات .

إن إقامة العمود م ى على الخط ا ب ، يعنى عملية من العمليات ينشأ عنها زاويتان متساويتان يقتسمان وجهة خط مستقيم ، اتفقنا على أن نقسم كل زاوية منهما تسعين قسما بالتساوى ، واتفقنا على أن نسمى كل قسم درجة .

أما الخط المستقيم ، وأما الخط العمودى ، فلم يكونا وهما من الأوهام ، ولا خيالا على صفحة الأذهان ، وإنما كانا حقيقة محسوسة .

وأما الزاويتان اللتان اقتسمتا واجهة الخط المستقيم ، فقد اتفقنا على تسميتهما وعلى تقسيمهما ، وعلى تسمية كل قسم .

وأما استيعاب الزاويتين القائمتين لواجهة الخط المستقيم ، فتلك أيضاً حقيقة محسوسة .

وأما اقتسام الزاويتين القائمتين لهذه الواجهة بالتساوى فيعلم بالقياس .

ولو كانت الدعوى هى أنه : إذا أقيم خط عمودى على خط مستقيم نشأ من ذلك زاويتان قائمتان بالمعنى المصطلح عليه ، لكفى العمل لإثبات ذلك ؛ لأننا نقيس بالآلة الخاصة كلا من الزاويتين لنثبت أن كلا منهما تسعون درجة .

لكن الدعوى أعم من ذلك : أى أنه إذا التقى خط مستقيم بخط آخر مستقيم فى نقطة من النقط على أحد الجانبين ؛ فإن الزوايتين الناشئتين يساوى مجموعهما قائمتين .

إن وضع الزوايتين القائمتين واحد من الأوضاع الكثيرة التي يمكن أن تنشأ من التقاء هذين الخطين ، بل من الأوضاع التي لا تنتهي إذا لم نأخذ بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ .

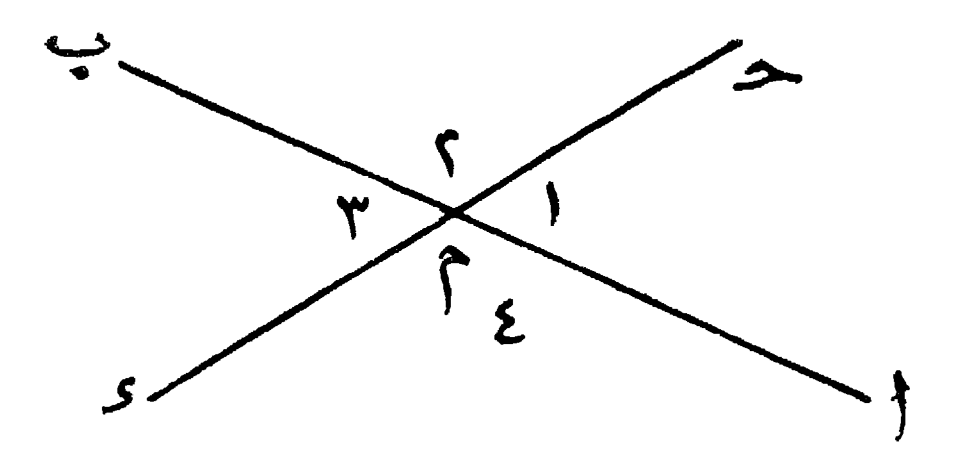
وإذن فلو اتخذنا العمل سبيلنا في كل ذلك لوجب أن نميل العمود م ى إلى اليمين وإلى اليسار ، ليأخذ جميع الأوضاع الممكنة له هنا وهناك ، وهي أوضاع غير متناهية كما قلنا . ثم نقيس كل وضع من هذه الأوضاع بالآلة ، لنثبت أن كل زاويتين تأخذان وضعاً أي وضع كان على جانب الخط المستقيم تساويان قائمتين ولوجب أن نحتاج إلى وقت طويل أو إلى وقت لا يتناهى .

لكننا بدل أن نتخذ هذه الإجراءات الطويلة المملة سبيلنا ، لجأنا إلى الاستنباط السابق الذي ملخصه أن كل زاويتين متجاورتين موجودتين على جانب خط مستقيم بحيث تستوعبان كل هذا الجانب ، فإنهما تساويان الزوايتين القائمتين اللذين عرفنا قدرهما بالقياس . وتكاد البداهة تشهد بهذه المساواة ؛ لأن القائمتين تستوعبان كل واجهة الخط المستقيم ، وكل زاويتين متجاورتين غير قائمتين ، فإنهما تستوعبان أيضاً واجهة الخط المستقيم ، فشمول الواجهة هو الحد الوسط الذي يجمع بين هذه الطرفين ، فكل زاويتين متجاورتين تستوعبان واجهة خط مستقيم فإنهما تساويان قائمتين .

وإذن ففي الأمر عمل ، وفيه استنباط ، والعمل هو الأساس الذي قام عليه الاستنباط ، وهذا هو الذي جعلني وأنا طالب صغير ، أعتبر عملا ، ما اعتبروه نظراً ؛ لأن العمل هو العنصر البارز في الموضوع .

وعلى أساس من هذه النظرية تقوم سائر النظريات ، فمثلا النظرية التي تقول :

إذا تقاطع خطان مستقيمان نشأ من تقاطعهما أربع زوايا كل زاويتين متقابلتين متساويتان[١] ، هكذا



فالخطان ا ب ، حـ ء تقاطعا فى م فنشأ من ذلك أربع زوايا كما هو مشاهد .

تسمى الزواية ١ مقابلة للزاوية ٣

والزاوية ٢ مقابلة للزاوية ٤

والمطلوب إثبات أن <١ = <٣

، <٢ = <٤

ويمكن إثبات ذلك على أساس النظرية الأولى ، فنقول :

الخط ا ب تقاطع مع الخط حـ م فى نقطة م فنشأ عن ذلك زاويتان متجاورتان هما <١ ، <٢

إذن مجموعهما يساوى ٢ ق .

---

(١) وأرجو من القارىء مرة أخرى أن يعذرنى فإنى إنما أروى بالمعنى .

وأيضاً الخط حـ ء تقاطع مع الخط ب م فى نقطة م فنشأ عن ذلك زاويتان متجاورتان هما ٢ ، ٣

إذن مجموعهما يساوى ٢ ق .

إذن مجموع < ١ ، < ٢ = مجموع < ٢ ، < ٣ لأن كل مجموع منهما يساوى ٢ ق .

لكن < ٢ مكررة فى المجموعين ، فاسقاطها يبقى الطرفين متساويين ، بناء على قاعدة إذا أسقطنا قدراً متساوياً من قدرين متساويين كان الباقيان متساويين .

إذن < ١ = < ٣

وبالمثل يمكن إثبات أن < ٢ = < ٤ وبذلك يتم إثبات المطلوب وهكذا تسير النظريات تعتمد كل واحدة منها على سابقتها أو سابقاتها وأساس كل ذلك هو النظرية الأولى ، التى أساسها العمل .

فكيف والهندسة النظرية تقوم كلها على العمل هكذا يقال عنها إنها محض إصطلاح ، ومجرد اتفاق لا يعتمد على الواقع ولا يجاريه ؟ .

ومن إسراف صاحب النص فى سلب الرياضة قيمتها الذاتية التى تستمدها من صدقها على الكون ذهابه إلى [أن مسلمات إقليدس يمكن تغييرها واستبدال غيرها بها ، والوصول بعد إلى نظريات غير نظرياته](1) .

إنه يرى أن [كل نظرية مستولدة من المسلمات الأولى ، حتى لكأنها هى نفسها تلك المسلمات ، قد أعيدت كتابتها على صورة أخرى ، ولو كان

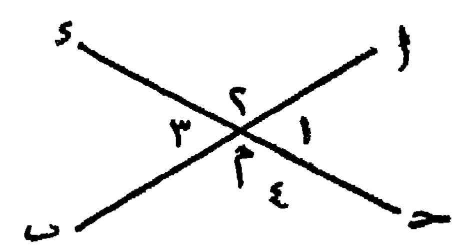
---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧١ .

فى النظرية الهندسية إضافة جديدة إلى ما قد تضمنته المسلمات ، لكان ذلك نفسه علامة على فساد استدلالها ؛ إذ النتيجة فى الاستنباط لا يجوز لها أن تأتى بما لم يرد فى المقدمات ، فمن تعريف المثلث فى هندسة إقليدس بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه ، وهى أن تلك الزوايا تساوى ١٨٠ درجة] .

هل من الممكن أن يوجد لهذا الكلام محمل حق يحمل عليه ؟ فلننظر .

ها نحن أولاء نستعرض المسلمات الأولى للنظرية القائلة : إذا تقاطع خطان مستقيمان فكل زاويتين متقابلتين متساويتان هكذا .



هل نجدها تخرج عن :

تعريف الخط بأنه الامتداد الذى ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً .

وتعريف الاستقامة بأنها عدم الانحناء والانكسار .

وتعريف الزاوية بأنها السطح المحصور بين خطين مستقيمين ملتقيين فى نقطة .

وتعريف القائمة بأنها الزاوية التى تساوى تسعين درجة .

وتعريف الدرجة بأنها جزء من مائة وثمانين جزأ من واجهة خط مستقيم وتَفَهُّم أن مجموع الزاويتين المتجاورتين يساوى قائمتين . فهل هذه المقدمات هى نفسها القضية القائلة إذا تقاطع خطان مستقيمان ، فكل زاويتين متقابلتين

متساويتان ، حتى لكأنها هى قد أعيدت كتابتها على صورة أخرى ؟ أم شىء آخر غيرها وإن كان بينهما تلازم . ولسنا نشك فى انهما غيران وإن تلازما ، والتلازم نفسه عنوان على التغاير لأنه نسبة تقتضى طرفين .

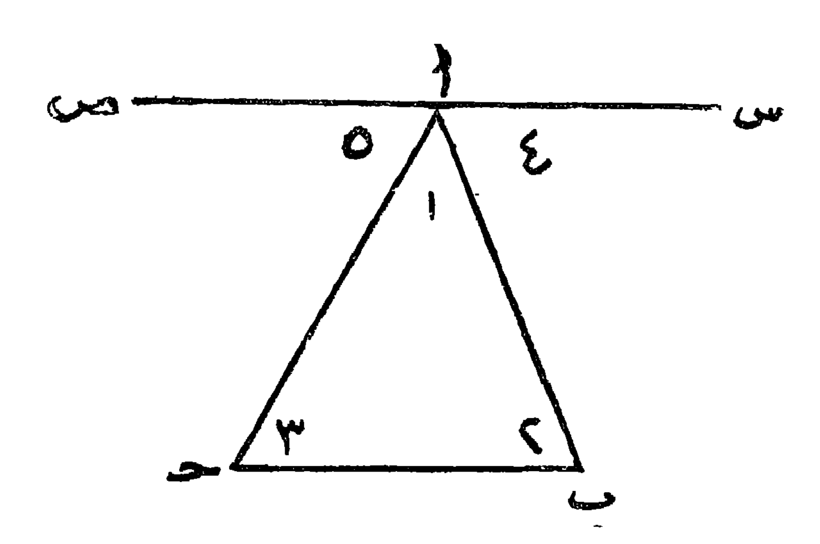
ثم ان قوله [إذ النتيجة فى الاستنباط لا يجوز لها أن تأتى بما لم يرد فى المقدمات] .

فماذا يسمى إذن الاستدلال التالى [وكما أن سلوكى هذا منبعث عن عقل فلا بد كذلك أن يكون سلوك صاحبى منبعثا عن عقل كذلك [1]] إنه يسمى مقايسة حال صاحبه على حاله تمثيلا ، لكن ماذا يسمى إستدلاله بسلوكه على عقله ؟ وهل النتيجة المستدل عليها وهى وجود العقل ، هى نفس المقدمة التى هى السلوك ؟ أم هما غيران ؟ وهل لا يسمى هذا الاستدلال استنباطا ؟

ثم إنه يضرب تعريف المثلث واشتمال زواياه على مائة وثمانين درجة مثلا لاشتمال المقدمات على النتيجة ، فهل تعريف المثلث بأنه سطح مستو مخطوط بثلاثة خطوط مستقيمة هو نفس النتيجة المستنبطة من ذلك وهى أن مجموع زواياه تساوى مائة وثمانين درجة ، حتى لكانها نفس النتيجة أعيدت كتابتها على صورة أخرى ؟ كيف وهذه النتيجة لا يتوصل إليها إلا بجهد جهيد واستدلال دقيق . هكذا .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٢٠٤ .



فنى هذا المثلث : المطلوب إثبات أن < ١ + < ٢ + < ٣ = ٢ ق .

العمل : نرسم من النقطة ا خطا مستقيما موازيا للخط ب حـ هو س ص فينشأ من من التقاء الخطين ب ا ، حـ ا بالخط س ص عند نقطة ا ثلاث زوايا هى < ٤ ، < ١ ، < ٥ .

البرهان : بما أن الخط ب حـ مواز للخط س ص فتكون : < ٤ = < ٢ لأنهما نظائر بناء على نظرية المتوازيين .

وكذلك < ٣ = < ٥ لأنهما نظائر بناء على نظرية المتوازيين .

ولكن الخط س ص مستقيم التقى به الخطان ب ا ، حـ ا فى نقطة ا فتكون الزوايا الثلاث ٤ ، ١ ، ٥ = ٢ ق .

فإذا استبدلنا بالزاويتين ٤ ، ٥ نظائرهما < ٢ ، < ٣ وأضفنا هذه النظائر إلى < ا كان مجموع الثلاث = ٢ ق .

إذن زوايا المثلث ا ب حـ تساوى ٢ ق وهو المطلوب .

هل يمكن والأمر بحاجة إلى كل هذا الاستدلال أن يقال : إن معنى

تعريف المثلث هو نفسه معنى قولنا : إن مجموع زواياه يساوى قائمتين .

إذن فلماذا كل هذا العناء ؟ .

إنه لفى وسعنا الآن أن نقول : كما قال الفلاسفة العقليون والفلاسفة التجريبيون : إن قضايا الرياضة إخبارية أى تنبىء بجديد ، وليست تكرارا ، تكرر النتيجة فى المقدمات ، وتكرر المقدمات فى النتيجة . ولسنا نقول ذلك تقليدا لهم ، ولكن نقوله على ضوء ما بسطنا من أدلة ، وقدمنا من إيضاح .

وإنه لا يسعنا بعد ذلك إلا أن ندهش لقول صاحب نحو فلسفة علمية[1] [فمن تعريف المثلث فى هندسة إقليدس بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه وهى أن تلك الزوايا تساوى مائة وثمانين درجة ، وقد تظن أن هذه النتيجة علم جديد لم يكن فى التعريف ، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم فى الطبيعة الخارجية ، ولو كان الأمر كذلك لصح قول القائلين : بأن القضية الرياضية قبلية وإخبارية فى آن معا ، لكن حقيقة الموقف غير ذلك] .

ونحن نقول : بلى . . . إن حقيقة الموقف هى ذلك ، ولنا ماقدمنا من أدلة فما دليلك أنت ؟

إنه يتابع حديثه قائلا [فهذه النتيجة صحيحة على فرض التعريف الذى أسلفناه للمثلث ، وهو أنه سطح مستو مخطوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، ولكن ماذا لو غيرنا التعريف فجعلنا المثلث هو سطح منحن مخطوط بثلاثة

---

(١) ص ١٧٦ .

خطوط منحنية ـ كالمثلث المرسوم على سطح كرة مثلا ـ عندئذ تتغير النتيجة بالنسبة لمجموع الدرجات فى زواياه . وتـكون هذه النتيجة صوابا ، كما كانت النتيجة الأولى صواباً ؛ لأن صواب كل منهما ليس موقوفا على مطابقته لما يحدث فى الطبيعة الخارجية ، بل متوقف على صحة استدلاله من المقدمة المفروضة] .

ولا غرابة فى أن تـكون صحة النتيجة مرتبطة بالتعريف الذى استنبطت منه ، فأنا لو عرّفتُ الإنسان بأنه حيوان على مستو عال من التفكير ، ثم استنبطتُ من ذلك أنه متعجب ، بمعنى أنه يشعر بالدهشة والاستغراب عند خفاء سبب ظاهرة مامن ظواهر الطبيعة عليه ، فهل يسوغ لأحد أن يقول . إن هذا الاستنباط صحيح بناء على صحة التعريف ؟ وأن يعتبر هذا الشرط قادحا فى الاستنباط ؟ نعم إنه استنباط من تعريف الإنسان ، لـكن لو ذكرنا تعريفاً آخر لشىء آخر غير الإنسان كالحجر فقلنـا : إنه جسم صلب لا حس فيه ولا حركة ولا حياة ، فإنه لايصح أن نستنبط منه : إنه متعجب ، بل على العكس نستنبط منه أنه غير متعجب ، وفى الـكون الإنسان والحجر ، كما أن فيه السطح المستوى المحوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، وفيه السطح المنحنى المحوط بثلاثة خطوط منحنية ، ولـكل منهما تعريفه الخاص ، ولـكل منهما لوازمه الخاصة التى يمكن أن تستنبط منه وحده دون غيره ، وإن صاحب النص نفسه ليعترف بأن فى الطبيعة السطح المستوى ، يقول .

[وإنه ليجمل بنا فى هذا الصدد أن نقول : أن هندسة إقليدس بفرضها أن السطح مستو قد انتهت إلى نتائج منها أن زوايا المثلث تساوى قائمتين ، وقد نجد أن هذه النتيجة تنطبق على الطبيعة أيضاً ، ولـكن انطباقهما هذا فى الحقيقة ناتج عن أن الأسطح التى نمارسها فى حياتنا العملية دائماً من الصغر ـ الصغر

النسبي ــ بحيث لا يبدو فيها الانحناء][١]

وإنه لايجدر بنا أن نتصور أنه مادامت الأرض مكورة فإن كل شبر فيها منحن ، كيف وفي الأرض نتوآت كبيرة بارزة ، كالجبال ، وفيها منخفضات كبيرة كالوديان والمستنقعات وما إليها ، وفيها ماهو لا كهؤلاء ولا كهؤلاء كسطوح البحيرات والمحيطات ؟

ثم لايجدر بنا أيضاً أن ننسى أن يد الإنسان تعمل في الطبيعة ، فترفع المنخفض وتخفض المرتفع .

فالقول بأن الأرض مكورة وبناء عليه فإنه لا يوجد عليها وفيها سطوح مستوية ، كلام نظري وغير عملي .

ورغم الاعتراف السابق ؛ فإن صاحب النص لايريد أن يترك لأنصار هندسة إقليدس فرصة أن يشعروا بلذة القول بأنها مطبقة عملياً في مجال الطبيعة ، فهو يكر قائلا :

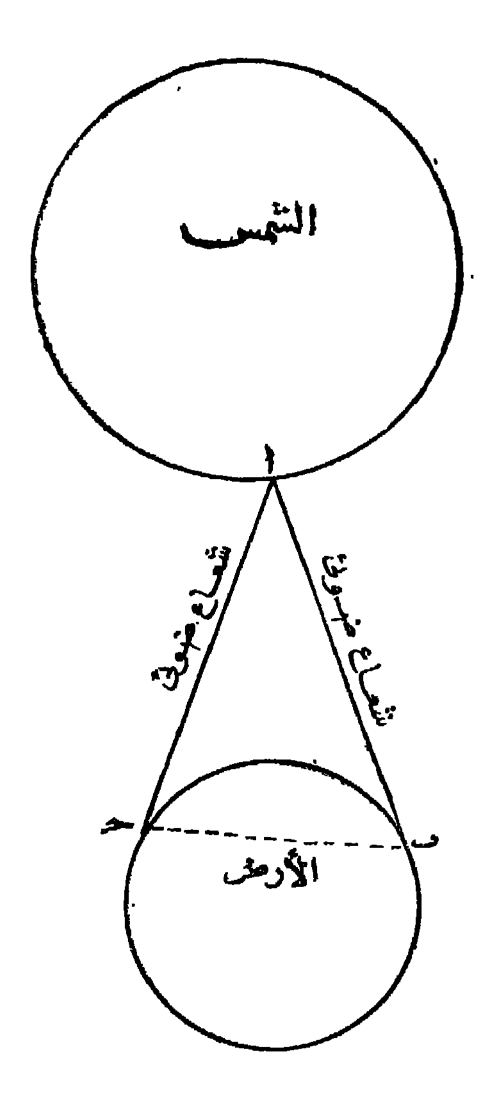
[ولكن لما وجد أن هذه النتائج نفسها لاتنطبق على المساحات الكونية الكبرى كأن تأخذ مثلثاً ــ مثلا ــ رأسه الشمس ، وضلعاه شعاعان من الضوء ، وقاعدته سطح الأرض ، فنرى عندئذ أن نتائج إقليدس غير منطبقة على الواقع الطبيعي ، وإن تكن رغم ذلك محتفظة بصدقها الرياضي ؛ لأنها لا تزال نتائج مستنبطة استنباطاً سليما من مقدماتها المفروضة][٢]

وهانحن أولاء نرسم المثلث الكوني الذي أشار إليه لنرى أين هو من الواقع .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧٦ .

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧٦ .



هكذا خرج شعاعان من جرم الشمس من نقطة فوق سطحها هى نقطة ا واتجها إلى الأرض فالتقيا بسطحها عنــد النقطتين ب ، حـ ، وبانضمام الخط المنحنى ب حـ الذى هو جزء من سطح الأرض المنحنى ، يتكون مثلث ضلعاه ا ب ، ا حـ مستقيمان ، وضلعه الثالث منحن إلى داخل المثلث .

وعلى أساس من هذا المثلث يعقب صاحب النص مبيناً أن الطبيعة وهندسة

إقليدس قد تنافرتا ، فالمثلث عند إقليدس سطح مستو محطوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، وهذا المثلث الكونى محوط بثلاثة خطوط أحدها خط منحن .

وإذن فهندسة إقليدس صحيحة فى رأس إقليدس ، ولكنها ليست صحيحة فى عالم الواقع .

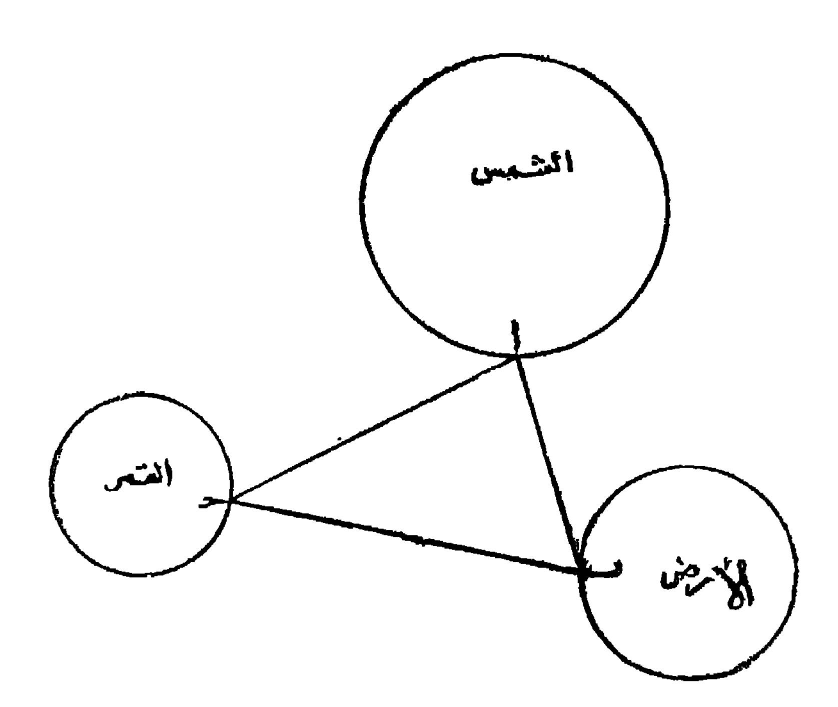
وفاته أن إقليدس لم يذهب إلى أن الكون كله بجميع حركاته وسكناته وبكل صوره وأشكاله ، نماذج لهندسته ، ولكن مايذهب إليه هو أن هندسته يمكن تطبيقها ، فى الكون ، فإن وجد الشكل الكونى موافقاً لهندسته فبها ، وإن لم يوجد الشكل موافقاً حاولنا أن نجعله موافقاً ؟

وفى وسعنا فى المثلث الكونى الشمسى الأرضى أن نستبدل بالخط المنحنى الذى يمثل القاعدة خطاً آخر مستقيما رمزنا له فى الرسم بنقط ، وهذا الخط فى وسعنا أن نعمله فى الطبيعة ، وحسبنا أن الطبيعة لاتأبى أن نصوغ منها ما نريد .

وإذا كان صاحب النص يتصور أن هندسة إقليدس تصادف عقبات كلما وسعنا مجال تطبيقها ، كهذا المثلث الكونى ، وقد ابنّاله أن ليس فى هذا المثلث الكونى مايعتبر عقبة أمام إقليدس وهندسته .

فإننا نزيد على ذلك فنريه أن مثلثاً أشد كبراً من المثلث السابق يمثل هندسة إقليدس دون تحوير فيه .

فلنتصور أن شعاعين شمسين يخرجان من الشمس يتجه أحدهما نحو أقرب نقطة على الأرض من القمر ، ويتجه ثانيهما نحو أقرب نقطة على القمر من الأرض ، ثم نتصور وصل هاتين النقطتين بأى واصل كونى آخر من أشعة أو غيرها ، هكذا .



ففى هذا المثلث الـكونى الشمسى الأرضى القمرى نجد أن أضلاعه الثلاثة وسطحه كلها مستوية وهو مثلث أكبر من ذاك الذى تمثله صاحب النص ، وفى وسعنا أن نجد مثلثاً أكبر منه كالذى تمتد أضلاعه بين الشمس والأرض ، وجرم آخر غير القمر ، يبعد عن كل من الشمس والأرض ، أكثر مما يبعد عنهما القمر .

وإذن فلتطمئن الفلسفة الوضعية إلى أن هندسة اقليدس تجد فى الـكون الفسيح مجالا لتطبيقها ، وأنها بذلك تأخذ صفة الإخبارية إلى جانب صفة القبلية .

وهذا لا يعنى أننا ندعى أن الـكون كله أشكال هندسية ولا ندعى أن اقليدس كان موجوداً عند نشأة الـكون وأنه قد أخذ رأيه فى كيفية تـكوينه ، فأختار أن يصاغ هو وكل محتوياته على نمط ما عرفه فى رياضياته .

ولـكننا ندعى أن الـكون يحتوى على أشكال هندسية ، كما يحتوى على ماء ، وكما يحتوى على ذهب ، وكما يحتوى على نبات ، وكما لا يقال :

إن الكون كله ماء ، أو إن الكون كله ذهب ، أو إن الكون كله نبات ، لا يقال أيضاً إن الكون كله أشكال هندسية .

وندعى أيضاً أن الإنسان يستطيع أن يصنع فى الكون أشكالا هندسية ، كما يستطيع أن يستخرج من الرمال ذهباً وهكذا .

وبهذا يثبت للرياضة صفة الإخبار عن الكون .

وندعى أخيراً أن الرياضة قضايا تستمد صدقها من العقل وحده وأن نتائجها ليست تكراراً للمقدمات ، كما أوضحنا فيما عرضنا له من نظريات ، وبهذا يتحقق للرياضة صفتا الأخبار والصدق معاً .

وأعود إلى نص اقتبسته فيما سبق لأكشف عن نقطة وردت فيه لها صلة بما نحن بسبيل مناقشته تلك هى قوله :

[فمن[1] تعريف المثلث فى هندسة اقليدس بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه ، وهى أن تلك الزوايا تساوى مائة وثمانين درجة .

وقد نظن أن هذه النتيجة علم جديد لم يكن فى التعريف ، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم فى الطبيعة الخارجية .

ولو كان الأمر كذلك لصح قول القائلين بأن الرياضة قبلية وإخبارية فى آن معاً ، لكن حقيقة الموقف غير ذلك .

فهذه النتيجة صحيحة على فرض التعريف الذى أسلفناه للمثلث ، وهو أنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة] .

فقوله [وقد نظن أن هذه النتيجة علم جديد ، لم يكن فى التعريف ، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم فى الطبيعة الخارجية] قد ورد بصدد

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧٦ .

إدعائه أن نتيجة الاستنباط فى الرياضة هى نفس المقدمات أعيدت كتابتها بصورة أخرى ، ونحن قد قلنا له : إننا لسنا فقط نظن ولكننا نتحقق وقد بينا ذلك بياناً واضحاً ، فلماذا يقف هو عند حد الادعاء ولا يجاوزه ؟ لقد بينا أن الحكم بأن زوايا المثلث تساوى مائة وثمانين درجة . علم جديد زائد على التعريف ويحتاج إلى جهد جهيد للاستدلال عليه .

وأما قوله [وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم فى الطبيعة الخارجية] فهو خروج منه عن مساق الكلام ؛ لأن مساق الكلام كان حول القول بأن قضايا الرياضة تكرارية تشتمل مقدماتها على نتيجتها ، ونتيجتها على مقدماتها ، فلما لم يجد فى الوسع إثبات ذلك بالنسبة للمثل الذى ضربه انتقل إلى الحديث عن كون الرياضية إخبارية تتحدث عن الطبيعة أو غير إخبارية تتحدث عن أفكار توجد على مسرح العقل ولا توجد على مسرح الطبيعة . وقد أثبتنا أن الطبيعة مسرح تعمل فيه القضايا الرياضية .

وبذلك بطل ما ذهبت إليه الفلسفة الوضعية من أن الاستنباط منهج عقيم لا ينبئ بجديد عن الوجود وكائناته ، وثبت أنه منهج استدلالى منتج ، وأنه نافذة يطل منها العقل على الواقع فيدركه ، أو يدرك ما تيسر له منه ، وقد كانت الفلسفة الوضعية حريصة على أن تسد على العقل جميع النوافذ التى تصله بالحقيقة والواقع ، لتبقى للإنسان نوافذ الحس فقط يطل منها على المحسوسات وحدها ، ويكفر بما عداها .

* * *

على أنه فى وسعنا أن نسأل الوضعيين : هل استطعتم ــ وقد طالبتم بإهمال الاستنباط ، ومنعتم استعماله ــ أن تسلموا من اللجوء إليه ؟ ألستم تقرون أن مشاكل الميتافيزيكا عبث ولغو ، وهراء وخرافة .

[وحسبك أن تعلم فى هذا الموضع من الحديث أن رجال التحليل فى الفلسفة الحديثة ، لم يكادوا يتناولون بالتحليل مشكلات الفلسفة التقليدية ، حتى تبين لهم فى وضوح أن لا إشكال ، وأن الأمر كله غموض فى لغة الفلاسفة هو الذى خيل لهم أنهم إزاء مشكلات تريد الحل ، ولا حل هناك . فهل النفس خالدة ؟ أم فانية ؟ هل يكون العالم المحسوس قائما وحده ؟ أم وراءه عالم عقلى آخر ؟ هل الوجود الحقيقى هو الأفراد الجزئية ؟ أم الحقائق الكلية التى تعبر عن نفسها فى تلك الأفراد ؟ وهكذا وهكذا من أمثال هذه الأسئلة التى لم يزل الفلاسفة التأمليون يلقونها ويحاولون الجواب ولا جواب .

فيتناول فيلسوف التحليل هذه العبارات نفسها ، ليفض مغاليقها اللفظية ، وإذا هى فارغة لا تنطوى على شىء .

وازاء هذه المشكلات المزعومة الموهومة تذوب ثم تتبخر فى الهواء وتختفى] [1] .

[إننا نرفض الميتافيزيكا لا لصعوبة حلها ، بل لأنها مشكلات زائفة [2]] ومعروف أن الميتافيزيكا تعالج مشكلات ما وراء الطبيعة ، أى تعالج المشكلات المجردة عن المادة ، أى الموجودات المعقولة ، فإنكار الفلسفة الوضعية لهذه المشكلات ، إنكار للكائنات المعقولة ، وحصر للوجود فى المحسوس.

فهل قضاء الوضعيين بأن لا موجود إلا المحسوس ، قضاء يستقيم مع المنهج الوضعى الذى لا يعترف إلا بالحس وسيلة للمعرفة ؟ وهل فى وسع الحس أن يقضى بقضاء فى المجردات إثباتا أو نفيا ؟ هل فى وسع الحس أن يقول : إن العالم العقلى موجود ؟ كيف والحس لا ينال إلى المحسوس ؟ أم هل فى وسعه

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧ .

أن يقول : إنه ليس بموجود ؟ وكيف ونفى وجود الشيء لا يقبل إلا ممن له قدرة على إدراك وجوده إن كان موجوداً ؟ والحس لا يدرك إلا المحسوس .

فالوضعيون إذن حين يقولون : لا موجود إلا المحسوس بصيغة الحصر يجاوزون حدود اختصاصهم ، فهم :

إما مستنبطون ، وهو استنباط مجازفة ، تنقصه الأسس التى يقوم عليها الاستنباط الصحيح .

وأما متحاملون على الفلسفة الميتافيزيكية ،يرون فيها ما لا يلائم مزاجهم ، فيهاجمونها ويطاردونها دون أن تكون بأيديهم حجةمقبولة يشهرونها فى وجهها .

إنهم يقولون : إن قدم العالم يستحيل على العقل تصوره .

ويقولون: إن حدوث العالم يستحيل على العقل تصوره .

ثم يقولون : إن مشكلة قدم العالم وحدوثه مشكلة زائفة ، ومزعومة وموهومة ، تذوب ثم تتبخر فى الهواء وتختفى ؛ لأنها لا تنطوى على شيء .

فهل عدم قدم العالم فى واقع الأمر ، هو نفس استحالة تصوره ؟

وهل عدم حدوث العالم فى نفس الأمر ، هو نفس استحالة تصوره ؟

أم عدم وجودهما فى واقع الأمر شيء ، واستحالة تصورهما شيء آخر ؟

إن استحالة التصور وإمكان التصور أمور تناط بالفكر والإدراك الإنسانيين . والوجود الخارجى ، والعدم الخارجى أمور تناط بالعالم الخارج عن دائرة الفكر والإدراك الإنسانيين . فأولئك غير هؤلاء .

وإذن فالانتقال من الحكم باستحالة تصور شيء إلى الحكم بعدم وجوده فى الخارج ، هو استنباط شيء من شيء .

فهل جرى هذا الاستنباط على سنتكم التى ناديتم بالتزامها ؟ إنكم تحتمون أن تدوروا فى فلك المحسوسات ، فهل ما استنبطتم منه ، وهو استحالة التصور ،

شيء محسوس يقع فى مجال الخبرة الحسية ؟ لا . . . اللهم إلا أن يقولوا : إن الحس الذى نؤمن به ، أعم من أن يكون إحساسا خارجيا ، يتناول الماديات وإحساسا باطنيا يتناول المعقولات . ولو قالوا ذلك ، لما كانوا الوضعيين ، بل كانوا الميتافيزيكيين . وليس غريبا أن يصير الوضعيون ميتافيزيكيين فى بعض الأمور أو فى بعض الأحيان ، هاهو ذا صاحب « نحو فلسفة علمية[1] » يقول:

[إنه ليقال أحيانا : إن فى الظواهر الطبيعية نفسها ما يدل على نوع من الترتيب الزمنى ، فنمو البذرة فى شجرة ، وتفاعل العناصر الكيماوية فى مركب واحد ، وأمثالها ، تبين اتجاها فى السير لا ينعكس ، فالشجرة لا تعود فتصبح بذرة من جديد ، والمركب الكيماوى لا يعود من حالة التركيب ، إلى حالة التحليل .

ولكننا ينبغى أن نتذكر أن حكمنا على هذه الظواهر كلها باتجاه واحد فى سيرها ، إنما هو نتيجة المشاهدة ، وليس هناك ضرورة عقلية تحتم أن يكون هذا وحده هو طريق السير] .

فما هى هذه الضرورة العقلية التى يحتكم إليها ؟ وفى الحقيقة أنه ينفى وجودها فى هذا المقام ولكن ليس نفى وجودها فى مقام خاص يعنى عدم الإعتراف بها إطلاقا ؛ إن نفى وجودها فى مقام خاص يعنى تجويز الإحتكام إليها ، إنه يقصد أن يقول : إن حكمنا بأن الظواهر الطبيعية تسير فى إتجاه واحد ، مبنى على المشاهدة وحدها ، وغير مؤيد بالضرورة العقلية . إذن هو يعترف بها كمبدأ ، ولكنه فقط لا يرى أن هذا المبدأ منطبق على هذه الحادثة ونظير ذلك قول القائل : إن حادثة السرقة التى وقعت بالأمس ، ليس هنالك شهود ليشهدوا بوقوعها . فنفى الشهود فى هذه الحادثة ليس يعنى عدم اعتبار الشهادة فى إثبات

---

(١) ص ٣٥٦ .

الجريمة أو نفيها ، وإنما يعنى اعتبارها كمبدأ عام ، غير أنه ينفى تحقيق هذا المبدأ فى هذه الحادثة ، وإذن فقوله [وليس هناك ضرورة عقلية تحتم أن يكون هذا وحده هو طريق السير] يعنى اعتبار الضرورة العقلية مبدأ عاما يحتكم إليه ، غير أنه يقول هنا أن هذا المبدأ لا يجد مجالا لتطبيقه فى هذه الحادثة ، وإذن فالوضعيون يعترفون بالضرورة العقلية إلى جانب الخبرة الحسية ، فاعجب واطرب ؛ اعجب لتناقضها ، واطرب لأن الحق غالب .

ثم مارأى الفلسفة الوضعية فى العلم حين يقرر أن باطن الأرض حار ، إستنباطاً من نافورات المياه الساخنة ، واستنباطاً أيضاً من البراكين التى ترسل بالمعادن والأحجار سائلة من شدة الحرارة ، واستنباطاً من الزلازل التى تعنى ـ من وجهة نظر العلم ـ أن المواد المنصهرة فى باطن الأرض من شدة الحرارة تبحث عن منفذ تخرج منه فتدفع سطح الأرض دفعاً يهزه هزاً عنيفاً أو بطيئاً ؟

وحين يقرر أن هناك كائناً يسمى الكهرباء لاندركه وإنما ندرك آثاره من الحرارة والضوء .

وحين يقرر أن المد والجزر فى البحار ناشئان من تأثير القمر على الأرض ، ونحن لانحس التأثير ، وإنما نحس الأثر . وحين يقرر أن الحديد يتمدد بالحرارة ونحن نحس الحديد ، ونحس الحرارة ، ونحس التمدد ، ولكن لا نحس سببية الحرارة فى التمدد .

هل تعادى الفلسفة الوضعية العلم كما عادت الميتافيزيكا ، وكيف تتأتى لها معاداة العلم وهى إنما تعيش على فتات موائده ؟

[فبعد أن كان اهتمام الفلاسفة منصبا على حقيقة العالم وحقيقة الإنسان انتقل إلى شىء آخر هو تحليل العبارات ، فليس موضوع البحث الآن

« أشياء » ولكنه « جمل »[1]]

فموضوع البحث الفلسفى من وجهة نظر الوضعيين ، هو تحليل العبارات والجمل ، ولكن عبارات من ؟ وجمل من ؟

[دعوانا فى هذا الكتاب هى أن الفلسفة ينبغى أن تكون تحليلا صرفاً ، تحليلا لقضايا العلم بصفة خاصة][2]

فإذا كانت الفلسفة الوضعية ترتبط هذا الإرتباط الوثيق بالعلم ، وترى وجودها متفرعاً عن وجوده ، فكيف تنقض ما أبرمه وتهدم ما بناه ؟ أم هى تسالمه ، وتقصر عداوتها على الفلسفة الميتافيزيكية ، رغم أخذه بمبدأ الاستنباط الذى أعلنت الفلسفة الوضعية على الفلسفة الميتافيزيكية من أجله حرباً شعواء ؟ ألا فلتصارحنا الفلسفة الوضعية بما هى فاعلة ؛ فإنا حائرون فى أمرها .

ومن المحير أيضاً أن صاحب « نحو فلسفة علمية » يعجب ببعض الآراء العلمية رغم أنها مما لا يقاس بالحس يقول :

[لقد[3] شهدت الفلسفة اليونانية القديمة أعلاما من رجالها كانوا وكأنهم الأنبياء ينفذون ببصائرهم إلى كنة الحقيقة الكونية ، فيصفونها بمثل مايصفها به علم الطبيعة الحديث ، لولا أنهم كانوا يتحدثون بلغة الكيف ، وهذا العلم الحديث يتحدث بلغة الكم .

فمن الفلاسفة الأقدمين من أدرك أن الكون قوامه عناصر مختلفة بدأت حين كان كل عنصر متجانس ، على[4] حدة ، ثم دبت فيها الحركة ، فأخذت

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ .

(٣) ص ٣٣٩ .

(٤) عبارة « على حدة » هى خبر « كان » وكلمة « متجانس » صفة لكلمة « عنصر » .

تمتزج بعضها ببعض ، حتى أصبح الشىء الواحد مكونا من خليط من عناصر قد يصعب فصلها بعضها عن بعض .

لكن مصير هذه الحركة فى النهاية هو أن تعود العناصر المتجانسة إلى تجمعها ، ثم دورة كونية أخرى ، وهكذا .

وشىء كهذا هو مايقوله العلم الطبيعى الحديث] .

إنه يتحدث عن « البصائر » حديث المعجب ، فماذا تكون « البصائر » سوى « المعقول » ؟ هكذا ينسى الوضعيون أنفسهم أحيانا فيتخلصون من قيود « الحس » التى يئنون تحت وطأة ثقلها ، ولكنهم يعودون فيتذكرون فيتشبثون بها ؛ لأنهم يريدون — كما صرحوا — أن يوجهوا الشباب توجيها يتخلص به ومعه من القيم الروحية جميعها من دينية وأخلاقية ، وفلسفية ، تلك التى أدرجوها كلها تحت اسم الميتافيزيكا .

وهو يروى عن العلم ، وعن الفلسفة المادية القديمة أنهما أدركا [أن الكون قوامه عناصر مختلفة ، بدأت حين كان كل عنصر متجانس على حدة ، ثم دبت فيها الحركة ، فأخذت تمتزج بعضها ببعض حتى أصبح الشىء الواحد مكونًا من خليط من عناصر قد يصعب فصلها بعضها عن بعض]

فمن أين له صدق هذه الرواية ، وهى حديث عن بداية الكون ونشأته منذ فجر الوجود ؟ وليس فى وسع حواسنا — نحن أبناء القرن العشرين — أن نستشرق هذه النشأة ، وتلك البداية ؟

وكيف جاز له أن يقبلها — وهو الوضعى المتحمس — قبول المطمئن ، ويعرضها علينا عرض الواثق ؟

ثم مامعنى قوله [بدأت] الواردة فى عبارة [بدأت حين كان كل عنصر متجانس على حدة] ؟

هل هذا الفعل من أفعال الشروع أى بدأت العناصر تتحرك ؟ يمنع من هذا قوله بعد [ثم دبت فيها الحركة] فالعطف بثم التى تفيد الترتب مع التراخى يدل على أن دبيب الحركة طور آخر غير الطور الذى عبر عنه بقوله [بدأت]

أم هل المعنى « بدأت » تظهر من الخفاء ، أى بدأت تنتقل من العدم إلى الوجود ؟ وكيف يمر به معنى كهذا دون أن يسأل نفسه كيف يتولد الوجود من العدم ، وهو الذى لا يؤمن بصيرورة المعدوم المطلق موجوداً ؟

أم هل المعنى « بدأت » وجودها ؟ لاشك أن هذا المعنى هو نفس سابقه .

ماذا إذن يكون معنى البدء فى هذه العبارة ؟ إننا لفى حيرة من أمر هذه العبارة التى تعجز عن إدراك كنهها حواسنا وعقولنا معاً ؟

فلماذا أعجمت الوضعية ، وأبهمت ، وهى التى دائماً تعرب وتبين ، حيث لاتتكلم إلا عن محسوس يستطيع الحس أن يناله ؟

ثم لنترك هذه العبارة ولننتقل إلى قوله [ثم دبت فيها الحركة] لنسأل : كيف صارت هذه العناصر متحركة ، بعد أن لم تكن متحركة ؟

أفى هذا الأمر من البساطة ، والظهور ، والوضوح ، ما يجعل الوضعيين يقبلونه ، دون ماحاجة إلى سؤال ، أو تساؤل ؟

وهل فى وسع إنسان يتحرك الكرسى الموضوع أمامه ، دون أن يهزه إنسان ، أو حيوان ، أو غيرهما ، ومن غير أن يعترى الأرض التى تحته هزة فلا يجد فى نفسه مدعاة للتساؤل عن سبب هذه الحركة ؟ لعل ذلك فى وسع الوضعيين ، لعله لا بأس عندهم أن يحدث المسبب دون أن يحتاج إلى سبب ، فتوجد حركة العناصر بعد أن لم تكن موجودة ، ولا يستدعى الأمر أن يقال : ماسبب هذه الحركة التى وجدت بعد أن لم تكن موجودة ؟ إن كان لا بأس عندهم بذلك فما لهم إذا سرق منهم شىء يبحثون عن سارق وإذا مرضوا

يبحثون عن علاج ؟ وإذا عضهم الجوع يبحثون عن الطعام ؟ وهل هناك فارق بين ما يجرى فى حياتهم العلمية وحياتهم العملية ؟ وماهو هذا الفارق ؟

لعلهم يردون هذه الحركة إلى العناصر نفسها ، وهنا نسأل[1] :

هل العناصر أسبق وجوداً من الحركه ؟ أم وجدت العناصر والحركة معاً ؟

فإن كانت العناصر أسبق وجوداً من الحركة ، قلنا لهم : مادامت العناصر هى سبب الحركة ، فلماذا تأخر المسبب عن سببه ؟ كما قالوا : حين ناقشوا قضية حدوث العالم ؛ لماذا تأخر المسبب عن سببه ؟ .

وإن وجدت العناصر والحركة معاً ، فإما أن يكونا قديمين أو حادثين .

فإن كانا قديمين لم يصح قوله [ثم دبت فيها ـ أى فى العناصر ـ الحركة] بعد قوله [إن الكون قوامه عناصر مختلفة بدأت حين كل عنصر متجانس على حدة]فإن هذا العطف صريح فى أن دبيب الحركة فى العناصر طور طارىء على العناصرمتأخر عن وجودها .

وإن كان حادثين ، أصبحنا بحاجة للبحث لها عن سبب ، أو سببين ، اللهم إلا إن يكون الوضعيون لا يؤمنون بأن لكل حادث سبباً .

ولندع هذا لننتقل إلى قوله [فأخذت تمتزج بعضها ببعض حتى أصبح الشىء الواحد مكونا من خليط من عناصر قد يصعب فصلها بعضها عن بعض ،

---

(١) أرجو أن يعذرنى القارىء إذا تابعت النص أحلله وأبين ما ينطوى عليه من دعاوى عراض وردت خالية من أى دليل ؛ فالتحليل مبدأ لا تأباه الفلسفة الوضعية بل تزعم أنه كل مهمتها ، ولست أدرى لماذا لم تحلل هذا النص لتدرك ما ينطوى عليه من فساد كبير ؟ لعل السبب فى ذلك أن مهمتها ليست تعنى التحليل لمعرفة الفساد والصحة ؛ وإنما تعنى التحليل الذى يوضح ويفسر ما قاله العلم ، دون أن تراجع العلم فيما يقول : هكذا تقول الفلسفة الوضعية نفسها وإن كانت تتورط أحياناً كثيرة ـ كما أوضحناه فى نفس هذا الفصل ـ فى مصادمة العلم .

لكنى مصير هذه الحركة فى النهاية هو أن تعود العناصر المتجانسة إلى تجمعها ، ثم دورة كونية أخرى ، وهكذا :

هذا الذى قاله بعد قوله [ثم دبت فيها الحركة] .

لنسأل الوضعيين عن هذه الدورات الكونية التى تتمثل فى امتزاج العناصر المختلفة ثم تفرقها ليعود كل عنصر إلى مثله ، ثم امتزاجها مرة أخرى وهكذا .

هل شهدوا هذه الدورات الكونية ؟ وهل وقعت فى مجال خبراتهم الحسية وما هو السبب الذى يحمل العناصر الكونية على أن تمتزج مرة ، ثم تتفرق أخرى ؟ هل ذلك السبب راجع إلى شىء فى طبيعة العناصر نفسها ؟ أم إلى شىء خارج عن طبيعتها ؟ .

فإن كان راجعاً إلى شىء خارج عن طبيعة هذه العناصر ، أجنبى عنها ، فماذا عساه يكون ؟ إن الماديين الذين يحكى الوضعيون مقالتهم هذه ، بكل فخار وتأييد واعتزاز ، لا يعترفون بشىء سابق على هذه العناصر ، ولا مقارن لها .

وإن كان راجعاً إلى شىء فى طبيعة هذه العناصر ، فكيف ينشأ الشىء وضده عن السبب الواحد ؟ كيف ينشأ الامتزاج والافتراق عن سبب واحد هو هذه العناصر ؟ .

لعل الوضعيين لا يرون فى كل هذه المتناقضات غضاضة ماداموا يجدون فيها مساعدة على تحقيق الأهداف التى أعلنوا عنها قائلين [وكالهرة التى أكلت بنيها جعلت الميتافيزيكا أول صيدى] .

ولكن هذه المتناقضات لن تجد لها رواجاً إلا بين قوم نسوا أنفسهم ، أما العقلاء فقد حموا أنفسهم من ويلاتها ، وشرورها ، بالالتجاء إلى العقل الذى هو حصن الإنسانية الحصين ، وملاذها الواقى الأمين ، والحق غالب على أمره .

* * *

وهل للعلم ـ في شريعة الوضعيين ـ سبيل لأن يتحدث عن الجاذبية ؟ وكيف ونحن نحس الأجسام تسقط على الأرض ، وهذا هو كل ما هنا لك ؟ أما الجاذبية فشيء لا نحسه ، فيجب على العلم ـ من وجهة نظر الوضعيين ـ أن لا يتحدث عنها ، بل يتحدث عن سقوط الأجسام فوق الأرض ، ولا يجوز له أن يلتمس لهذا السقوط علة وسبباً . والجاذبية وقوانينها ، يجب أن تمحى من الوجود وأن تلحق بأختها الميتافيزيكا .

والوراثة التي يعلل بها علماء النفس التشابه الجسمي ، والخلقي ، والفكري ، بين الطفل وأبويه ، يجب أن تمحى من قاموس العلم ؛ لأن التشابه يمكن أن يخضع للحواس ، أما الوراثة فلا تقع في مجال الخبرة الحسية ، فالحديث عنها من أجل ذلك حديث خرافة .

وهل مبدأ السببية إلا واحد من المبادىء التي تعرضت لعسف الوضعية وجبروتها ؛ لأن السببية شيء لا يقع في مجال الخبرة الحسية ، وهم لا يؤمنون إلا بما يقع في هذا المجال ؛ لذلك تتعرض نظرية السببية لما تعرضت له أخواتها ، من الجحود والنكران على يدي المذهب الوضعي .

ويوضح صاحب « نحو فلسفة علمية » رأي الوضعيين في السببية قائلا :

[فكلمة سبب لا تستلزم شيئاً قط أكثر من أطراد التتابع][1].

ثم يقول :

[لكن الفلاسفة[2] العقليين لا يرضيهم أن ينحل الأمر إلى صف من حوادث نأخذ منها ما أطرد تتابعها لنقول عنها : إنها هنا مرتبطة برباط السببية .

---

(١) ص ٢٩٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٧ .

ويريدون أن يكون هنالك نوع من الملاط الغيبي اللامحسوس ينسبون إليه ارتباط الحوادث بعضها ببعض ، وهو الملاط الذي يبيح لهم أن يقولوا : إن الرابطة بين السابق واللاحق أمر محتوم . . .

إن كل حصيلتنا من الخبرة هي وقائع وقعت على نحو معين ، وليس في تلك الحصيلة عنصر الوجوب ، فلئن شهدتُ الرياح الشمالية الغربية متبوعة بالمطر في الشتاء ، فلم أشهد منهما كائناً ثالثاً هو الوجوب الذي يضطر الرياح والمطر أن يرتبطا على نحو ما ارتبطا .

إننا لا نقول : إن أمر الطبيعة فوضى ، وأنها هي النزوات تجعل الرياح المعينة تستتبع المطر آناً ، ولا تستتبعه آناً آخر ، مع تشابه الظروف كلها في الآنين .

بل نقول : إن اطراد التتابع بين الظاهرتين قد جاءنا العلم به من الملاحظة وحدها ، أي من الخبرة ، ولا يسعنا إلا أن نقف بالأمر عند حد الملاحظة لا نعدوها ، وليس في هذه الملاحظة التي ادركنا بها رياحاً ومطراً ، ما يدل على « وجوب » بل كل ما فيها اطراد في الحدوث وقع فعلا] .

هكذا هو يعترف بالرياح والمطر فقط ؛ لأنه أحسهما ، ولا يعترف بشيء آخر ؛ لأن شيئاً آخر غير الرياح والمطر لم يدخل في مجال خبرتنا الحسية .

وإذا كان « هيوم » قد سبقهم إلى هذه النزعة ، ولزم على نزعته هذه ما سجله تاريخ الفلسفة قائلا :

[ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم ، والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التكهن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها.

وتلك إحدى النتائج الخطيرة التي انتهى إليها « هيوم »[1]].

---

(١) دروس في الفلسفة التوجيهية ص ١٩١ .

فلن نزيد نحن ــ بالنسبة لمسألة السببية وموقف الوضعيين منها ــ على أن نسلكهم مع « هيوم » فى قرن ، ونحملهم ما تحمل من نتائج فيها القضاء على العلم .

* * *

هكذا تقف الفلسفة الوضعية حجر عثرة فى طريق التقدم الفكرى من ناحيتيه الفلسفية[1] والعلمية ؛ ولذلك فهى نزعة مقضى عليها بالفشل ، رغم ما تزعم من مؤاخاة للعلم ومؤازرة له .

حقا إنها لم تقصد إلى أن تتنكر للعلم ، ولم يكن ذلك هدفا من أهدافها ، ولكن تنكرها للميتافيزيكا وجورها عليها ، انزلق بها إلى الجور على العلم والتحيف من حقوقه ، على الرغم منها .

---

(١) أعنى بالفلسفة هنا ، الفلسفة الميتافيزيكية ؛ لأنها التى تمثل شعبة مستقلة من شعب المعرفة إلى جانب العلم ، والفن : أما الفلسفة الوضعية فليست شعبة مستقلة من شعب المعرفة ، وإنما هى تبيع للعلم تقف من ورائه استعدادا لخدمته إن دعت إلى هذه الخدمة داعية .

المدنية بين العلم والفلسفة

صوّب المذهبُ الوضعيُّ سهام نقده إلى الفلسفة الميتافيزيكية ، وتخيل أنها على إثر ذلك قد خرت فى الميدان صريعة ، فراح يقيم صرح فلسفة جديدة جعلها ذيلا للعلم وتابعاله ، وتتضح الصلة بين الفلسفة الوضعية وبين العلم فى قول صاحب « نحو فلسفة علمية » : ما يلى :

[الفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع يرضيه أن يجتزىء من هذا الكون الفسيح كله ، بجملة أو طائفة قليلة من الجمل يقولها العلماء فى موضوعات اختصاصهم ، أو يقولها الناس فى أحاديثهم الجارية ، فيتناولها بالتحليل المنطقى الذى يفصل مكنوناتها تفصيلا ، يضعه فى الضوء بعد أن كان خبيئا ويخرجه إلى العلن بعد أن كان متضمنا مطويا فى ثنايا الحديث . . . . الفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع يترك الخبز للخباز ينضجه على النحو الأكمل ، فيترك الفلك لعالم الفلك ، والطبيعة لعالم الطبيعية ، والإنسان لعالم النفس أو عالم الاجتماع ، لأنه لا شأن له بشىء من أشياء الوجود الواقع بل يحصر نفسه فى الكلام ، كلام هؤلاء العلماء ليحلل منه ما قد تركوه بغير تحليل [1]] .

وفى قوله :

[لقد مرت الفلسفة فى أوائل هذا القرن العشرين بمرحلة من مراحل تاريخها طرأ عليها خلالها من التغير فى وجهة النظر ما يبلغ حد الثورة .. . بمعنى أنها نقلت اهتمامها من مجال إلى مجال تراه أجدر بالعناية ، فبعد أن كان اهتمام الفلاسفة منصبا على حقيقة العالم ، وحقيقة الإنسان ، انتقل إلى شىء

---

(١) ص ١١ .

آخر هو تحليل العبارات ، فليس موضوع البحث الآن « أشياء » ولكنه « جمل » ليس موضوع البحث الآن هو السكون ، بل هو هذه العبارة أو تلك ، ما تحليلها ؟ وما مضمونها ؟ وما مكنونها ؟ بهذا يربط الفلاسفة أنفسهم بدنيا العلم ودنيا الحياة اليومية ، بدل أن يتعالوا على هذه الدنيا ، على أساس أنها باطل ، بحثا عن عالم حقيقى وراء هذا العالم المحسوس ، وبهذا تصبح الفلسفة منطقا صرفا (1)] .

ومن هذه النصوص تتضح الصلة بين الفلسفة الوضعية — التى تخيلت نفسها وريثة عرش الفلسفة الميتافيزيكية — وبين العلم .

فالفلسفة الوضعية هى البحث فى ألفاظ العلماء التى يعبرون بها عن كشوفهم العلمية وتحليلها ، أو قل كما قال صاحب النص : إنه لم تصبح هناك فلسفة أصلا بل أصبح هناك منطق صرف ، يتخذ من ألفاظ العلماء وعباراتهم مادة ، يحللها ويفسرها .

ولعلى فى غير حاجة إلى شرح مهمة هذه الفلسفة ، أو هذا المنطق ؛ لأن صاحب النص قد أفرغ وسعه فى شرحه ، وليس غيره أقدر منه على هذا الشرح ؛ لأنه أحد دعاة المذهب المخلصين له ، بل المتفانين فيه .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنى لا أكاد أتبين هذه الصلة التى يقيمونها بين العلم وبين فلسفتهم ، أو منطقهم ، ماذا عساها تكون ؟ هل تفترض هذه الفلسفة أن العالم غير دقيق فى تعبيره ؛ لأن دقة التعبير أسلوب لا يحذقه إلا المتوفرون عليه من المناطقة والفلاسفة . أما العلماء فإنها يحسنون الملاحظة والتجربة فقط ، ولذلك فهم بحاجة إلى من يصوغ لهم أفكارهم ويعبر لهم عما يضطرب فى نفوسهم ويدور بخلدهم ؟

---

(١) نفس المصدر ص ١٧ : ١٨ .

ولكن كيف يقف الفيلسوف على المعنى الذى فى نفس العالم إذا كانت وسيلة الاتصال بينهما هى العبارة التى عبر بها العالم عن فكرته ، تعبيراً غير دقيق كما هو المفروض .

ومهما يكن من أمر هذه المهمة ، وظهورها أو خفائها ، وسموها أو ضعتها فهى مهمة تكشف عن تبعية الفلسفة الوضعية للعلم ، وانحصارها فى الدائرة التى يرسمها لها ، وقد ظهر ذلك ظهوراً واضحا فيما سقناه من نصوص صاحب « نحو فلسفة علمية » .

وإذا كانت الفلسفة الوضعية قد وقفت من العلم أحيانا موقفا لا يرتضيه ، فذلك ضرورة اضطرتها إليها المقاييس التى وضعتها لترفض على أساسها الميتافيزيقا [1] .

ويخلص لنا مما سبق .

أولا : أن الفلسفة الوضعية تستمد وجودها من العلم ، فلولاه لما كانت .

ثانيا : أن الفلسفة الوضعية تنكر ماعداها من فلسفات ، وتأبى إلا أن تقف وحدها فى الميدان ؛ لأنها ترى فى غيرها من الفلسفات معوقا يعوق ركب المدنية عن السير فى طريقه قدما .

[أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئا . وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجة [2]] .

لقد ركزت الفلسفة الوضعية مهمتها فى شرح عبارات العلماء ، إن

---

(١) ضربنا لذلك أمثلة فيما سبق ص ١٤٦.

(٢) المنطق الوضعى لصاحب « نحو فلسفة علمية » المقدمة .

احتاجت عباراتهم إلى شرح ؛ فإن لم تحتج توارت الفلسفة الوضعية وتركت الميدان كله للعلم وحده ، وباركت جهوده فى خدمة الإنسانية مؤمنة بأنه طريقها الوحيد إلى العز والسؤدد والرفاهية والمجد .

فالعلم والفلسفة الوضعية متعاونان على تحقيق هدف واحد ، العلم هو محقق هذا الهدف والفلسفة الوضعية شارحته إن احتاج إلى شرح ، ومن هنا كان الحديث عن العلم حديثاً عن الفلسفة الوضعية ، والحديث عن الفلسفة الوضعية حديثاً عن العلم ؛ ولذلك يقول صاحب النص السابق :

[أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذى لايجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً] .

فهو يقابل بين العلم وبين الميتافيزيكا ، ولا يجد نفسه بحاجة إلى الفلسفة الوضعية يذكرها كطرف ثالث فى هذه المقابلة ؛ لأنها شىء تابع للعلم يجرى فى ركابه ويخدمه ، ويقوم منه مقام نفسه ، وقد جرينا نحن على هذا الإصطلاح فى موضوع :

« المدنية بين العلم والفلسفة » .

فقصدنا بالعلم مايشمله وتابعه ، وعنينا بالفلسفة ، الفلسفة الميتافيزيكية .

وفى ضوء هذا كله نسأل : هل فى وسع العلم أن يحقق للانسانية ماتصبو إليه من رفاهية ومجد ؟ إن فى وسع الوضعيين أن يقولوا : نعم ، وليس فى وسع الوضعيين إلا أن يقولوا : نعم ، بعد ما أثاروا على الفلسفة الميتافيزيكية حرباً شعواء ، بحجة أنها لغو لايجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً .

فلننزل مع الوضعيين إلى عالم الواقع ، وإلى المجتمعات التى نعيش معها فى القرن العشرين ، القرن الذى يمتاز بأن العلم قد بلغ فيه شأواً لم يبلغه فى غيره من القرون التى عرفناها ، ولنفتش بين ثنايا هذا العلم ، وبين ثنايا هذه المجتمعات

التى صنعها العلم ، عن المدنية ، لنرى هل وفرها للناس ، أو لم يوفرها ؟ ولكى نكون متأكدين من أننا وجدناها حقاً ، حين ندعى أننا وجدناها ، أو من أننا لم نجدها حين ندعى أننا لم نجدها ، يجب أن نحدد معناها تحديداً واضحاً ، فما هى المدنية ؟

وهل يمكن أن تكون المدنية إلا السعادة ؟ أو ماتجىء السعادة فى أثره ؟

وهل تستحق المدنية تقديرنا واحترامنا ، إذا لم نجد فيها سعادتنا ؟ ثم ماهى السعادة ؟ هل هى شىء يمكن أن نختلف حوله ؟ أم هى وجدان ظاهر يعرفه كل إنسان من نفسه ؟ وهو وحده صاحب الحق فى أن يقول : إنى أجده أولا أجده ، وليس من حق أى إنسان أن يقول لإنسان آخر إنك سعيد حين يقول هو عن نفسه : إننى غير سعيد ؟ أو أن يقول له : إنك غير سعيد حين يقول هو عن نفسه : إننى سعيد . والهدوء النفسى والإستقرار والطمأنينة أظهر خواص السعادة .

وإذ قد بلغنا إلى هذا الحد ، ففى وسعنا أن نسأل : هل يجد الناس — فى هذا الجو العلمى الذى توغل نفوذه نازلا إلى أعماق المحيطات ، وصاعداً إلى أجواز الفضاء — سعادتهم وطمأنينتهم ؟

لقد اكتشفت الذرة التى هيأت للانسان أن يصنع السفن الفضائية ليطوف بها حول الأرض عشرات المرات ، ويعاين — أويسجل بالآلات المادية — وقائع وأحداثاً كونية ، لم يكن يعرف الناس من أمرها — فى الماضى — شيئاً .

وهيأت له أيضاً أن يطوف حول القمر ويلاحظ الجانب الخفى منه الذى ظل محجوباً عن الباحثين طوال الحقب الماضية لايعرفون من أمره شيئاً .

وفى غضون هذا الطواف درس الإنسان الطبقات العليا للفضاء ، وعرف مابداخلها من ألغاز وأسرار .

قامت الذرة بكل هذا المجهود الجبار ، وقامت بمثله ـ أو فى وسعها أن تقوم بمثله ـ فى مجالات أخرى من مجالات الحياة ، طبية وعمرانية .

لكن الذرة قد ساعدت على صنع القنابل الذرية التى يقال عن مدى خطورتها إنها قادرة على أن تحيل المعمورة كلها صحراء ، خالية من الإنسان والحيوان والنبات ، وأصبحت هذه القنابل موجودة فى عالم الواقع ، وموجودة فيه بكثرة ، وأصبحت تباع وتشترى وتهدى ، وصار يملكها العاقل المتبصر ، والأحمق المتسرع ، ومن أجل ذلك صارت الحرب الذرية أمراً محتمل الوقوع فى كل وقت ، وأصبح التهديد بها يحدث مع أى خلاف يدب بين الأمم .

ومن أهون أخطار هذه القنبلة أنها حين تفجر لمجرد التجربة تثير فى الجو غباراً ساماً ، يقشعر بدن الإنسان من هول مايسمع عما تحدثه آثاره فى الطفولة البريئة وهى ماتزال أجنة فى بطون أمهاتها ، وفى الشيوخ والشباب كذلك .

ومن وجهة نظر العلم ، كل هذه الأخطار ، وكل هذه المنافع ، علم . وهذا حق لاشك فيه ، فالعلم هو كشف مايحتويه الكون من خفايا وأسرار ، فكل خفى يعرف ، وكل سر يكشف ، هو علم ، دون اعتبار لقيد النفع أو الضر ، والنفع أو الضر ، أحكام على هذه الكشوف من وجهة نظر بعيدة عن العلم ، أعنى الأحكام بأن هذا الشىء ضار ينبغى أن نتجنبه ، وهذا الشىء نافع ينبغى أن نفعله ، إن الأخلاق أو الدين هى مصدر هذه الأحكام .

فإذا نحينا الأخلاق والدين جانباً ، ونحينا هذه الأحكام أيضاً جانباً تبعاً لذلك ، فهل العلم الطبيعى ، علم الذرة يضطلع بهذه المهمة ؟ أم هو ماض فى سبيله يضيف كل يوم جديداً إلى حصيلته ، ويعتبر كل كشف جديد تقدماً ونصراً مهماً يكن نوع هذا الكشف وآثاره .

إن العلم ـ وهذه مهمته ـ لاينبغى أن يحد أحد من نشاطه ، أو يعرقل

طريق سيره ؛ فإن الوقوف على حقائق الأشياء هدف إنسانى يدفع إليه استعداد كامن فى فطرة الإنسان ، والعلم وسيلة من وسائل تحقيق هذا الهدف ، فيشرف بشرف غايته .

لكن استغلال العلم فى مجالات العمل يتطلب معياراً خاصاً ، ينظر إلى الآثار التى تنجم عن هذا الإستغلال ، ويزنها بميزان الخير والسعادة فما يكون من هذه الآثار محققاً لخير البشرية وسعادتها ، يؤذن له بالظهور والذيوع، لا . . بل تتخذ الوسائل الفعالة لظهوره ، وما يكون من هذه الآثار ضد سعاده البشرية يحال دون ظهوره وذيوعه ، كل هذا والعلم ماض فى سبيله ، يكتشف ويميط اللثام عما يحتويه الكون من أسرار .

إن هذا المعيار ، معيار الخير والشر ، معيار السعادة والشقاوة ، السعادة بمعناها العام ، والشقاوة بمعناها العام ، لا يمكن أن يكون من وضع العلم الطبيعى والقوة التى تطبق هذا المعيار ، وتجعل له سلطاناً نافذ المفعول ليست أيضاً من وضع العلم الطبيعى ؛ إن العلم الطبيعى كالسفيه الذى يطلق يده فى ماله غير مفرق بين كسب أو خسارة ، وقوة الدين والأخلاق والفلسفة بمثابة القيم الذى يشرف على هذا السفيه ، ويمضى من تصرفاته ، ما يكون نافعاً ويوقف ما يكون ضاراً .

ومن أجل أن العلم يحمل فى ثناياه الخير والشر معاً ، وأنه ــ من حيث كونه علماً ــ لا يفرق بين الخير والشر ، هب الناس فى كل مكان منذرين بهول القنابل الذرية ، وبأخطارها ، ، فهل هذا الصوت الإجماعى العالمى الذى يستصرخ الرأفة والرحمة ، والعدالة والسلام ، صادر عن العلم الطبيعى ، أم هو صادر عن الفلسفة الوضعية ؟ لا . . لم يصدر عن هذا ، ولا عن تلك . وكيف يصدر عنهما ، أو عن أحدهما ، وهما لا يعترفان بالرحمة ، ولا بالسلام ؛

لأن الرأفة ، والرحمة ، والعدالة ، والسلام ، ليست حقائق مادية تقع فى مجال الحس وإنما هى قيم روحية ومعنوية ، تعرفها الأديان والأخــلاق والفلسفة الميتافيزيكية ، فباسم هؤلاء جميعاً تصـدر هذه النداءات والرجاآت ، والشفاعات . وإذا لم يكن لـكل هؤلاء سلطان على العلم ، صارت الحياة جحيما لايطاق ، وأظن أن الوضعيين الماديين لايخالفون فى أن حياة تخلو من الرحمة والعدل والسلام تـكون جحيما ، وليست أقصد الجحيم الأخروى بطبيعة الحال وإنما أقصد جحيماً فى هذه الدنيا التى تقع فى مجال خبرة الوضعيين .

إن هذه القيم الروحية والمعنوية هى صمام أمن الحياة وميزان اعتدالهـا واستقرارها ، إنها الحارس الأمين على العلم الذى لايفرق — من حيث هو علم — بين مايعمر وما يدمر .

* * *

إنه بفضل العلم ، قد أصبح الناس يسكنون القصور الشامخة ويركبون السيارات الفاخرة ، ويجلسون على موائد من الطعام حافلة بأشهى الألوان ، ويشغلون المناصب الـكبيرة ، ويملـكون الأموال الوفيرة .

وعلى أساس نظرية الوضعيين الذين يؤمنون بالعلم ويكفرون بكل ما عداه كان يجب أن يكون كل من توفر له ذلك سعيداً ، ولـكن سل هؤلاء عن السعادة ، وعن الهدوء وعن الاستقرار ، وحاول أن تـكشف عن حقيقة حالهم ، وسوف تجد أن كثيراً من هؤلاء يعيش شارد الذهن قلق النفس تحدثه عن أمر فيحدثك عن غيره ، وإذا لم يسجل كل شىء فى يوميته ، نسى كل شىء ، نسى عمله ، ونسى وعوده ؛ ذلك لأن المؤامرات تدبر من حوله ، والمنافسين ينصبون له الشباك ، وأخبار الحرب الذرية تزهده فى حياته ، وفى كل ما يكتنفها من مباهج ومفاتن ، واللصوص الذين يتفننون فى ضروب الإيذاء

يتابعونه ويلاحقونه ، فيسرقون أولاده ويأبون ردهم له إلا إذا أعطى فأجزل العطاء ، وقد يأبون ردهم له مهما أعطى وأجزل العطاء .

والنظم الاجتماعية ينافس بعضها بعضها ، ومن أجل ذلك تهب الثورات ويشتعل أوارها واحدة ، إثر أخرى ، وقد تشتعل فى المكان الواحد أكثر من مرة ، فتأكل لاحقتها سابقتها ، ووقود هذه الثورات ليس إلا الأنفس والأموال .

فكيف يطيب لمن هذا شأنهم حياة ، وكيف يقر لهم قرار ، ويهدأ لهم بال ؟

وقد تدهش حين يبلغك نبأ انتحار كثيرين ممن تحوطهم مباهج الحياة ومفاتنها ، وقد تدهش مرة أخرى حين تعلم أن الانتحار ظاهرة تطرد إطراداً عكسياً مع الإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية ، وللمسئولية الأخروية ، يقول أصحاب « تاريخ العرب مطول » .

[والإيمان دين الطاعة والتسليم لإرادة الله ، وأثق ما فى الإسلام ، من أسباب المتعة ، هو هذا الإيمان الراسخ بوحدانية الله ، وذلك الاعتقاد البسيط الخالص بسمو الملك الفعال ، ومن هنا يتولد فى المؤمن شعور القناعة والاستسلام ما لا تعرف له مثيلا عند ابناء الأديان الأخرى . وبعد فلا عجب إذا كانت حوادث الانتحار نادرة فى البلدان العربية][1] .

وبينما يقول أصحاب الكتاب المذكور ذلك إذا بالدكتور «مباهات تيركير» يقول[2] :

---

(١) الجزء الأول ص ١٧٧ .

(٢) مجلة دعوة الحق عدد يناير سنة ١٥٨ ص ١١ .

[وهكذا يصل الغزالى إلى نقطة ينفصل فيها الدين عن الفلسفة ، لا لأن الديانة الإسلامية متعارضة مع قانون العقل العام ، كما هو الحال بالنسبة للعقيدة النصرانية ؛ ولـكن لأنه لا يمكن للعقل وحده أن يبين أى الممكنات يتحقق] .

ومن جملة هذين النصين يتضح أن الإيمان الذى يؤاخى العقل ولا يعاديه عامل من عوامل الاستقرار النفسى الذى يحول دون وقوع أحداث شاذة كالانتحار .

والإيمان قيمة معنوية تقع فى مجال العقل ، ولا تقع فى مجال الحس الذى هو كل ما يؤمن به الماديون .

ومن ذلك يتضح أن مدنية تقوم على العلم وحده ، هى – إذن – بريق ظاهر ، يخفى وراءه أمراضاً إجتماعية فتاكة ، إذا لم يتداركها الإصلاح أوردت الإنسانية موارد الهلاك والدمار ، ولا سبيل لإصلاحها إلا بالمؤاخاة بين العلم الذى لا غنى للإنسانية عنه ، وبين القيم الروحية والمعنوية التى هى من العلم بمثابة الروح تكسبه بقاء نفسه ، وبقاء الإنسانية منتفعة به ، وبدون هذه القيم ، يقضى العلم على نفسه ، ويقضى على الإنسانية معه .

* * *

وانسينا قامع تيار العلم ومدنيته المادية لبست المرأة القصير والرقيق والضيق ، وهجرت البيت إلى المرقص والبلاج ، وأبرزت مفاتنها ، واستعملت الأصباغ وغير الأصباغ لتلعب بقلوب الرجال وتصنع بألبابهم ما تصنع الخمر ، ونافست أختها فى هذه المجال ، حتى امتلأت نفوس بعضهن على بعض حقداً وحسداً وغيرة ، فحرمت لذة الطمأنية والاستقرار والرضا ، وزهد فيها الرجل لاسرافها فى الحرص عليه ، وانزلقت فى طريق كلها أشواك ، فوتت على نفسها كثيراً من معانى الحياة الحقة .

وفى الحياء ، والعفة مايخفف من حدة هذه النزوات ، ولـكن الحياء والعفة تـكفر بهما الفلسفة الوضعية . وفى الإيمان بالله ، والجزاء الأخروى ما يعوض عما يفوت منها ، ولـكن الإيمان بالله والجزاء الأخرى دين وفلسفة ميتافيزيكية ، لا تؤمن بهما الفلسفة الوضعية .

* * *

ونزلت[1] إلى ميدان العمل ، فزاحمت الرجل ، واستأثرت دونه ببعضه مما يحسن القيام به ، وتركته خالياً يتسكع فى الطرقات ، فـكف عن الزواج لعجزه عن نفقاته ، فنشأت مشكلة العزوبة ، والعزوبة بالنسبة للمرأة حياة ملؤها المرارة والبؤس ، والهم والشقاء ، ولقد نشرت صحيفة الأهرام المصرية تصريحاً لأستاذة انجليزية كبيرة بمناسبة إحالتها إلى التقاعد ، وجّهته إلى الفتيات الجامعيات اللائى حضرن حفلة تـكريمها بمناسبة اعتزالها الخدمة ، فى أسلوب من النصح مرير ، ينم عن تجربة قاسية عاشتها هذه الأستاذة قالت فيه :

[لقد نجحت كأستاذة ماهرة ، ملـكت زمام عملها ، وتفهمت مشاكل مادتها ، فألفتُ الـكتب التى لقيت رواجاً واستحساناً ، وتوفر معها المال الـكثير ، وزارت أشهر بلاد العالم ، وتردد اسمها بين مشاهير العلماء .

ولـكنى ـ رغم كل ذلك ـ وقد آذنت حياتى بانتهاء ، أشعر أنى قد خسرت كل شىء ، ولم اكسب شيئاً قط ؛ لأنه قد استبان لى أن أهم شىء فى حياة المرأة هو الزواج وتـكوين الأسرة .

فاجعلن هدفـكن الأول من حياتـكن ، هو الزواج وتـكوين الأسرة ، وما عدا ذلك يأتى بعده فى المرتبة] .

---

(١) والحديث هنا حديث عن المرأة بصفة عامة ، وأكثر ماتنطبق هذه الحالات تنطبق على المرأة الغربية التى تريد أختها العربية أن تحذو حذوها فى كل ماتأتى ، وما تدع .

ألا إن وضع المرأة فى الحياة هو معاونة الرجل ومساندته ، لا منافسته ؟ والمرأة تنجح فى أعمال لا ينجح فيها الرجل ، والرجل ينجح فى عمل لا تنجح فيه المرأة ، فليقتسموا الأعمال على هذا الأساس ليتم بينهما تعاون مثمر .

أما معاكسة الوضع الطبيعى ، فمن شأنه أن يولد اضطراباً وهمجية ، وهذا هو ما شاهدناه بأنفسنا فى بلاد أوربا التى أطلق فيها لـكل من الرجل والمرأة حبله على غاربه ، فنشأت ـ من جراء ذلك ـ حالة يظنها من يشاهدها مكسباً للمرأة ؛ لأنها حققت لها المساواة والحرية ، حيث شربت الدخان ، وقصت شعرها ، وارتدت السروال [البنطلون] وقضت الليل خارج الدار ، فى المرقص والسينما ، ومسامرة الرجال ، وقبّلت الرجل فى عرض الطريق على مرأى ومسمع من الذاهبين والآيبين .

ولـكن سل المرأة نفسها ، أهى سعيدة بما هى فيه تجبك بملء فيها جواباً صريحاً لا مواربة فيه ولا التواء ، بأنها خسرت ولم تـكسب من جراء ما سموه مساواة وحرية ، وأنها تتمنى ـ لو استطاعت ـ وضعاً غير هذا الوضع المبتذل الذى يخضع لنظرية كثرة العرض وقلة الطلب .

ومن آثار مشكلة العزوبة أن يتم لقاء غير مشروع بين الرجل والمرأة فتنشأ عن ذلك مشكلة اللقطاء والموؤودين ، وبينا يتحدث المتحدثون عن زيادة النسل وخطره تطرهم العزوبة بسيل من الطفولة يزيد مشكلة زيادة النسل خطورة ، ولقد قرأت فى صحيفة العلم المغربية ، أن عضواً فى الـكونجرس الأميريكى، « اقترح أن تفرض عقوبة على كل امرأة تأتى بأكثر من ولدين غير شرعيين » وهذا يعنى أن العزوبة ، وما يجىء فى إثرها من طفولة غير شرعية ، قد وصلت إلى حد من التعقيد فى أميركا ، صارت معه مشكلة اجتماعية ، تتطلب دراسة ، وتشريعاً ، وعلاجاً .

ولقد كان من نتيجة تدهور علاقة الرجل بالمرأة ، فى كل هذه الميادين ، وخروج كل منهما عن الحد اللائق به أن ارتد الأمر كله فيما بينهما إلى المنفعة، وصار أحدهما يعلو ويهبط فى نظر الآخر بحسبها .

وهذا هو سر ما يحدث بين الزوجين من عداوة مستحكمة ، كأنها وليدة القرون ، ومن كوارث تبلغ حد الغدر والقتل .

ولتخفيف وطأة هذه الحياة ، لابد أن يفتح أمام النفوس باب الاعتقاد فى الله ، وفى عدالته ، وفى ثوابه وعقابه ، لتؤمن بأن الإنسان حين يعامل الإنسان ؛ فإن هناك طرفا ثالثا بينهما ، له من الجبروت والسلطان ما يستطيع به أن ينتقم للمظلوم من الظالم ، ولتؤمن أيضا بأن الإنسان حين يجنى على الإنسان فإنما يجنى على نفسه أيضا ، لأنه يعرضها لبطش العدالة الإلهية التى لا تغلب ولاتقهر .

* * *

وانسياقا مع تيار العلم ومدنيته المادية التى يحياها الناس فى بلاد الغرب وفى البلاد التى تتشبه بالغرب نرى الإذاعة والتمثيل والخيالة « السينما » قد صورت الحياة للصغار والكبار على السواء ، كأنها حفلة رقص وحانة خمر ، على الناس أن يكرعوا من هذه ويفرغوا فى تلك .

فالجار ولقاؤه على السلم ، وشفاء القلب الذى أضناه الحب بطلعته البهية ، جزء أساسى من العمل اليومى ؛ لأن الأغنية تردد على الأسماع هذه الخطة ، وتطبع نفوس الصغار والكبار على غرارها . وفى نفس اللحظة التى اسطر فيها هذه العبارات ، يملى علىّ المذيع ما أنا كاتبه لك :

[مِالْبَابْ وِالشُّبَّاكْ رَايْحَهْ جَايَّهْ وَرَاكْ . لٰكِنْ مُشْ طَايْلاَكْ] .

هكذا تشغل هذه الوسائل الهامة نفسها ، وقد كان في وسعها — مادامت ذات أثر بين في حياة الشعوب والأفراد — أن تستغل استغلالا يغرى بالفضيلة والمجد والعز والسؤدد ، ويعرف بوسائلها .

* * *

وانسياقا مع تيار العلم ومدنيته المادية ، راحت المذاهب الاقتصادية تتصارع وتتناحر ، وتقسم العالم إلى معسكرين يتربص كل منهما بالآخر الدوائر ، وتنفق الحكومات في سبيل ذلك أقوات الناس وأرزاقهم ، وتقف الشعوب أمام عناد الحكومات بعضها لبعض موقف الضحية البريئة ، حتى لقد صار من شعارات الدول أن تضع المصانع الحربية أول شيء في قائمة برنامج زيارات رؤساء الدول وكبار الشخصيات الذين ينزلون ضيوفا عليها .

وماذا في المصانع الحربية ؟ فيها الهلاك والخراب والدمار :

هلاك النفوس والأرواح .

وخراب الديار والبلاد .

ودمار الحضارات والمدنيات .

فالمصانع الحربية ثمرة من ثمرات العلم ، وبها يقضى العلم على نفسه ، وعلى كل ما خلف وراءه ، لا كالهرة التي أكلت بنيها ، ولكن كالهرة التي أكلت نفسها وبنيها .

فانظر — أيها القارىء الكريم — كيف تبدلت — في ضوء العلم — قيم الأشياء في نظر الناس ، فأصبحوا يفاخرون بأمور من واجب الإنسانية أن تستخذى منها ، إن الإنسان وهو في هذه المصانع يتبدى كالذئب الذى يستعد للوثبة على فريسته يمزقها إربا إربا .

ياليت ما ينفق على المصانع الحربية فى سائر الدول ينفق لمقاومة الفقر والجهل والمرض ، فى هذه الدول ، إنهم لو فعلوا ذلك لم يبق فقير ولا جاهل ولا مريض .

« ليت » وهل ينفع شيئا « ليت » .

إن « ليت » هذه هى صوت الضمير ، صوت الأخلاق ، صوت الميتافيزيكا ، صوت الدين .

وهذه كلها أشياء وراء العلم ، ووراء المادة ، ووراء الطبيعة .

وبما وراء العلم ، ووراء المادة ، ووراء الطبيعة ، لا يؤمن الوضعيون ، ولكن الناس جميعهم ، كبارا وصغارا ، رجالا ونساء ، جماعات ووجدانا ، يسترحمون المصانع الحربية ، والقائمين على المصانع الحربية ، ويتوسلون بكل الوسائل ، أن تكف عنهم شرورها ، وإذا لم يحس الوضعيون القيم التى تنبع من الضمير ، والأخلاق ، والميتافيزيكا ، والدين ، فهل لا يحسون المصانع الحربية ، ولا يحسون أخطارها على البشرية .

وإذا أغضينا عن التسابق فى التسليح ، وما سوف ينتهى إليه من ويلات وخطوب ، ونظرنا إلى الشيوعية والرأسمالية ، من حيث هما مذهبان اقتصاديان ، وجدنا كلا منهما غير صالح لأن يحقق رخاء تسعد البشرية فى ظله .

فالرأسمالية نظام يحمى رأس المال ، ويفتح أمامه سائر أبواب الربح ، من ربا وقمار ، واتجار بالأعراض ، وسائر أبواب الكسب دون تقيد بحلال أو حرام ، ودون رعاية لما ينجم عن ذلك من تجمع المال فى يد طائفة ، وحرمان الطوائف الأخرى منه ، ودون حساب لما ينجم عن ذلك أيضاً من تحكم الأنانية فى نفوس الأثرياء ، وما يولده ذلك من حقد وضغينة فى نفوس الفقراء ، الذين يستعملون كأدوات تدور فى المصانع والمتاجر

والحقول ، ولا ينالون نظير ذلك إلا ضياعاً وحرماناً ، ويرون بأعينهم ثمار جهودهم تنفق ببذخ فى المراقص ، والدعارة والملاهى .

وتقول الرأسمالية : إنه ليس لأحد أن يمنع أحدا من حق التمتع بما يملك ، وليس من حق أحد أن يشارك غيره فيما يملك ، ناسية ، أو متناسية أن الجماعة وحدة متماسكة ، أجزاؤها الأفراد ؛ فإذا سلمت أفرادها سلمت ، وإذا ضعفت أفرادها ضعفت ، وناسية أو متناسية أن التعاون المثمر بين أفراد الجماعة ، ضرورة لابد منها لترفرف عليها الطمأنينة ، وليعمها الهدوء والاستقرار .

ومن الدلائل المادية على أن هذا المذهب غير جدير بالبقاء ، وغير خليق بتحقيق سعادة للآخذين به ، هذه الانتفاضات التى تنتفضها الجماعات فى صورة ثورات تحاول بوساطتها التخلص منه ومن شروره .

وبينما يقف المذهب الرأسمالى من الجماعة هذا الموقف : إذا بالمذهب الشيوعى يطل برأسه زاعماً أن فى وسعه أن يتفادى أخطاء المذهب الرأسمالى ، وأن يجنب الإنسانية شروره ومآسيه .

وما الذى يراه المذهب الشيوعى علاجاً لهذه الأخطاء ؟ إنه يرى أنه مادام المال هو الذى يسبب انقسام الناس إلى طائفتين : غنية ، وفقيرة ، شقية وسعيدة ، فلنسو بين الناس فى الحرمان ، ولنضع المال كله بجميع صوره وأشكاله فى يد الحكومة ، وليعمل الناس كلهم عندها كأجراء ، وفات الشيوعية أن تدرك أنها ارتدت من حيث تدرى أو لا تدرى ، إلى نفس النظام الرأسمالى ؛ فإن الحكومة ليست إلا طائفة من الناس جمعت فى يدها المال ، إلى جانب السلطة ، فارتدت الجماعة إلى ما كانت عليه ، منقسمة إلى طائفتين : طائفة تملك ، وطائفة لا تملك . والتى تملك تعيش كما يعيش السادة ، والتى لا تملك تعيش كما يعيش العبيد .

بل ارتدت إلى شر مما كانت عليه ؛ لأن الانقسام الأول كان انقساماً في صفوف الشعب الخاضع للحكومة ذات السلطة ، التي من واجبها أن توزع العدل بين ربوع الجماعة .

أما الانقسام الثاني فهو انقسام إلى شعب وإلى حكومة . الحكومة في يدها سلطة الحكم وسلطة المال ، والشعب خلو من كل ذلك ولنسمع إلى الأستاذ العقاد يحدثنا عن الشيوعية قائلاً :

[ولقد مضى على نبوءة الماديين الاقتصاديين بزوال الطبقات نحو مائة سنة ، ومضى على تطبيق مذهبهم في البلاد الروسية نحو أربعين سنة ، ولم تظهر بعد بادرة صحيحة من بوادر زوال الطبقات ، وإنما ظهر أن النظام الذي خلا من نفوذ أرباب الأموال ، قد فسح الطريق لبروز طبقة حاكمة من الرؤساء ومديري المصانع وخبراء الصناعات والفنون لاتقل في تحكمها واستئثارها بالأمر عن كل طبقة في بلاد رأس المال ، أو في بلاد الاستعمار] .

وهذا يعني من وجهة نظر الأستاذ العقاد أن نظام الطبقات في المجتمع الشيوعي قائم لم يزل . غاية ما هنالك أن النفوذ الناشيء من الملكية قد انتقل من يد إلى يد ، فبعد أن كان رأس المال في يد طبقة من الشعب تستأثر بشيء من النفوذ ، يجلبه لها غناها ، ولكنه نفوذ دون نفوذ الحاكم القائم إلى جانبه يطاوله ويغالبه ، انتقل إلى الحكام أنفسهم ، أو لمن ينيبونهم عنهم ، فاجتمع لهم نفوذ الحكم ونفوذ رأس المال ، وعاد الشعب كما كان منقسماً قسمين : قسم منه واقع تحت نفوذ قسم آخر منه .

والنتيجة الحتمية أن نظام الطبقات باق في النظام الشيوعي ، وفي البلاد الشيوعية ، على صورة أشد مما كان عليه في النظام الرأسمالي .

ثم يتابع الأستاذ العقاد حديثه قائلا :

[وأكبر الظن أن الطبقات باقية فى المستقبل ، على درجاتها التى بقيت عليها منذ وجدت فى تاريخ الجماعات الإنسانية .

وأكبر الظن أن عصراً من عصور المستقبل ، لن يخلو من طبقة عليا ، وطبقة وسطى ، وطبقة سفلى، أيا كان الأسم الذى يطلق عليها ، وأيا كان النظام الذى يحيط بها] .

وما دام نظام الطبقات هو الأمر الواقع الذى لا مفر منه ، وما دام الأثر المترتب عليه ، من العسف والجور والظلم يلاحقه ويتابعه فى المذهبين الرأسمالى والشيوعى على السواء ، فالعلاج الناجع إذن يكمن فى نظام الإسلام الذى يجمع ما فى كل من المذهبين من محاسن : ويتخلى عما فى كل منهما من العيوب .

إن الإيمان بالله إذا كان فكرة تدور فى العقول والقلوب ؛ فأثرها يجرى على الأعضاء والجوارح أفعالا وسلوكا ، والمال فى الإسلام ملك لله فى حقيقة أمره ، بل صاحب المال نفسه ملك لله ، ولكن مال الله هذا لا يصب على رؤس الناس من السماء صباً ، وإنما ينال بالكد والكسب والتعب ، والباب مفتوح أمام الجميع ، باب كسب المال من أوجهه الشرعية ، وباب انفاقه فى أوجهه الشرعية .

قد بين كل ذلك المالك الحقيقى للمال — وهو الله سبحانه وتعالى — بياناً شافياً ، فالمال لا ينفق فى باب يضر بصاحبه أو بغير صاحبه ، ولا يكسب من طريق فيه إجحاف بأحد ، وفضلا عن ذلك فإن هذا المال تتعلق به حقوق قد بينها الله أيضاً بياناً شافياً ، فواجب أن تؤدى منه هذه الحقوق ، وفى نطاق هذه السبل المرسومة ، فلينظر الناس من خلال تاريخ المسلمين الأوائل ، ليروا

كيف كانت تجربة هذا النظام ، ثم ليقارنوا بينها وبين تجارب الشيوعيين والرأسماليين فى هذا الزمان ، وليحكموا ، وليختاروا .

* * *

وانسياقاً فى تيار العلم ومدنيته المادية راح الإنسان القوى يحقر الإنسان الضعيف ويتيه عليه كبراً وخيلاء ، ويزعم أنه دونه فى أصل الخلقة ؛ إذ كيف يكون هو أبيض . ثم ينزل الأسود منزلة نفسه ؟ لذلك ينبغى أن يحال بين البيض والسود فى المدارس ، وأن يحال بينهم فى الجامعات ، وأن يكون للبيض مناصب عليا لا ينزلون عنها ، وأن يكون للسود مناصب سفلى لا يرقون مناصب أعلى منها ، حتى العقوبات ينبغى أن تتفاوت بين البيض والسود على الجريمة الواحدة .

قرأت فى عدد من صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٥٨/٨/٣٠ :

[أن الهيأة الدولية لمناهضة العنصرية ، دعت جميع معتنق مبادئها إلى الاحتجاج على حكم الإعدام الذى صدر على « جيمى ولسون » الزنجى الأميركى بتهمة سرقة « دولار » و ٩٥ سنتاً من سيدة بيضاء ، ومن المقرر أن ينفذ الحكم فى « ولسون » يوم ٦ سبتمبر القادم] .

ومن غريب أمر أنصار المدنية المادية أنهم يشنعون على الإسلام إذ يأمر بقطع يد السارق ، مع أن هذه العقوبة تحتمها مصلحة الجماعة التى لا بد لها من الأمن والاستقرار والطمأنينة .

ثم فى الوقت ذاته يقطعون رقبته إن كان زنجياً ، ولا يقطعون حتى ظفره إن كان أبيض ، وهم بذلك يتورطون فى أمرين شنيعين .

أحدهما : أن عقوبة القتل لا تعادل جريمة السرقة ، وإلا فلماذا يعتبرون قطع اليد قسوة وظلما .

وثانيهما : أن التفاوت بين البيض والسود فى نوع العقوبة بحيث يقتل الأسود إذا سرق ، ولا يقتل الأبيض إذا سرق ، شناعة فوق شناعة ؛ فإن المساواة بين بنى البشر فى الحقوق والواجبات ضرورة تحتمها أبسط مبادىء العدالة .

انظروا أيها الماديون وأطيلوا النظر فيما أنتم فيه ، وتبينوا كيف انحدرتم إلى شريعة شر من شريعة الغاب ، حيث أعماكم الهوى عن إدراك أن المساواة بين بنى البشر ضرورة لا بد منها .

ثم انظروا وأطيلوا النظر فى شريعة الإسلام ، وقد أحاطت مبدأ المساواة بكل ما هو جدير به من رعاية واهتمام ، يقول الله تبارك وتعالى [وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لاَ تَعْدِلُوا] .

ويقول النبى عليه الصلاة والسلام [اسمعوا وأطيعوا وإن وُلِّى عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة] .

فالسواد ليس عاراً فى الإسلام ، ولا يمنع صاحبه من الصعود إلى أرقى المناصب .

ولقد جاء أسامة بن زيد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع لشريفة سرقت ، فقام عليه الصلاة والسلام فى الناس خطيباً ، وقد ارتسم على وجهه الشريف علامات الغضب ، يقول [أيها الناس إنما هلك من كان قبلكم لأنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه ، وإذا سرق الوضيع أقاموا عليه الحد] .

ثم نبه إلى أن الحدود حقوق الله ، لا يجوز أن تخضع للهوى والغرض ، لذا وجه القول إلى أسامة لائماً [أتشفع فى حق من حقوق الله يا أسامة ؟ والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها] .

فأى احترام لحقوق الإنسان ، مهما اختلف لونهم وجنسهم ، يمكن أن يبلغ ما بلغ إليه فى شريعة الإسلام ؟ ..

[الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربى على عجمى ، إنما الفضل بالتقوى] .

فالناس سواء فى نظر الإسلام من حيث إنسانيتهم ، فلا الجنس ولا اللون ولا أى اعتبار من الاعتبارات الأخرى ، يؤثر على هذا الحق ، حق المساواة ، لكن المساواة فى الإنسانية ليست تعنى غبن العاملين ومساواتهم بالكسالى والمتواكلين ، كلا . . . وإلا لصارت الدعوة إلى الكسل شريعة ، وتمجيد الخمول مبدأ ، لكن مدنية العلم تجعل الإنسانية نفسها درجات ، فالبيض لهم درجة تناسبهم ، والسود لهم درجة أخرى تناسبهم .

[وعمر... إحدى معجزات الإسلام لا يبيح لنفسه من الطعام والكساء أكثر مما لفرد من عامة المسلمين .

فلما جاء عام الجوع ، أصاب المسلمين القحط ، أقسم لا يذوق السمن حتى يفتح الله على المسلمين ، وبقى عامه على هذا الحرمان حتى بسر وجهه من أكل الزيت ، والمسلمون يرون حاله فيشفقون عليه من الجهد الذى يبذله ، مع قلة الطعام الذى يتناوله ، فيرجونه أن يرأف بنفسه ، ويبيحون له — عن طيب خاطر منهم — أن يأخذ من بيت المال ، ما يصلح به شأنه ، ولكنه يرفض ذلك ويصر على رفضه . حتى يفيض الله الخير على المسلمين .

فيم هذا العناء كله ، والدين لا يأمر به ، والمجتمع الإسلامى يتمنى لو قبل عمر نصيحته ، فقلل من شظف معيشته .

إنها الحساسية المرهفة فى ضمير عمر ، إنه التطوع النبيل الذى لم يفرضه عليه أحد إلا نفسه ، وقد فسر هو موقفه بقوله . « كيف يعنينى أمر الرعية ، إذا لم يمسنى ما يمسهم ؟ »]

[وعلى بن أبى طالب يمكنه الله من أحد أعدائه وأعداء الإسلام ، فى إحدى المواقع الحربية ، حتى ليجلس على صدره ، ويأخذ بسيفه ويتمكن من جز رقبته ، ثم ينهض عنه ويتركه طليقاً ؟

ويعجب رجل من المسلمين كان يشاهد الحادث ، ويسأله لم تركت عدو الله ، وقد أمكنك الله منه ؟ فيقول حينما هممت أن أجتز رأسه بصق فى وجهى فخشيت إن أنا فعلت أن أكون قد قتلته غضباً لنفسى ، لا لله]

[ولقد أهديت لعبادة بن الصامت هدية ، وإن معه فى الدار اثنى عشر من أهل بيته ، فقال عباده : إذهبوا بهذه إلى آل فلان ، فهم أحوج إليها منا ، قال الوليد بن عبادة فأخذتها ، فكنت كلما جئت أهل بيت يقولون إذهبوا بها إلى آل فلان ، فهم أحوج منا إليها ، حتى رجعت الهدية إلى عبادة قبل الصبح][1]

[أراد عمر أن يحد جبلة بن الأيهم من ملوك غسان ؛ لأن رجلا فزارياً فى الحج وطىء على إزاره فلطمه جبلة فهشم أنفه ، وشكاه الفزارى فأراد عمر جبلة على أن يفتدى نفسه ، أو يأمر الرجل بلطمه ، فقال جبلة : كيف ذلك وأنا ملك وهو سوقة ؟ فقال : إن الإسلام جمعكما ، وسوى بين الملك والسوقة فى الحد][2]

هذا هو عدل الإسلام وهذه مدينته ، وتلك هى مدينة العلم وماديته فهل فى وسع منصف أن ينقص من قدر مدنية الإسلام ، أو يفضل عليها المدنية المادية ؟

---

(١) الإدارة الاسلامية فى عز العرب ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٢ .

[تقول صحف أمريكا ـ أرحب العالم صدراً بالحرية الجنسية ـ إن هناك مشكلة اجتماعية خطيرة يتزايد خطرها كل يوم حتى أصبحت تقلق بال المسئولين فيفزعون إلى المختصين من علماء الاجتماع ليسألوهم العون فى هذه المشكلة التى تنذر بالويل والثبور .

تلك هى مشكلة الإختطاف ! فكل يوم تأتى الأخبار المزعجة بأن بعض الفتيان قد اختطفوا فتيات فى سياراتهم ، فقضوا منهن وطرهم وتركوهن بعيداً عن منازلهن بمسافات شاسعة لايتيسر لهن الرجوع منها إلا بعد أمد طويل .

ويتبادر إلى الذهن هذا السؤال : فيم الإختطاف والحرية مباحة للجميع إباحة كاملة لاقيد فيها ولا حدود ؟

والسؤال مردود ببساطة ، فلا مناص ، حين تطلق الحرية للجميع يصنعون مايشاؤون أن تتعارض الأهواء ، وتصطدم الرغبات . فيحدث أن يعشق فتى فتاة لا تحبه ، وإنما تميل بمشاعرها إلى غيره .

وما دامت النوازع والشهوات قد أطلقت من عقالها ، ولم يضبطها ضابط خوفاً من تقييـد الحرية ؛ فإن هذا العاشق المتهوس لن يضبط عواطفه ـ أستغفر الله ـ بل شهوته إلى تلك الفتاة بعينها ، فلا يجد سبيلا إلا استدراجها واختطافها] .

[وما زلت أذكر خبراً نشرته الصحف العالمية على سبيل التفكهة والترفيه عن القراء ، وهو بالغ الدلالة فى معناه ، ذلك أن جلسة من جلســات الكونجرس الأمريكى قد تعطلت لأن امرأة تقطن فى عمارة مواجهة للمجلس قد وقفت فى شرفتها عارية . . . عارية تمـاما لايستر جسدها شيء البتة ، فانشغل الأعضاء المحترمون بفتنتها الطاغية وتعطلت أعمال الدولة ريثما بحث

رئيس المجلس يرجو السيدة الفاضلة — أو لعلها آنسة — أن تدخل من الشرفة أو تكتسى ليتسنى للمجلس أن ينظر فى سياسة العالم]

هذا هو الإنسان حين لاتقيد تصرفاته قيود حكيمة تحفظ عليه صحته وماله وكرامته وعرضه ، وتحفظ الآخرين من شره وآذاه .

وقد يقال : وماذا من خطر فى هذا الذى تحكيه ، إن هو إلا لون من ألوان الحياة يزيدها تأنقاً ورونقاً وجمالا ؟ .

[إن المشاعر يعدى بعضها بعضا داخل النفس ، إذا لم تقم بينها الحواجز والجسور ، وقلما تصلح الحواجز إذا أقيمت من الظاهر ، وعلى غير أساس عميق .

فتدفق الطاقة الحيوية حين يطلق لها المجال من منبعها : كفيل بأن يحطم تلك الحواجز الواهية ، ويجعل بعضها يطغى على بعض ، فتجد المنحل فى الغالب ينحل فى جميع نواحى حياته ، والحالات النادرة التى ينحصر الإنحلال فيها فى رقعة معينة من النفس ولا يفسد بقية جوانبها ، هى من القلة والندرة بحيث لاتغير القانون العام .

وذلك تفسير ماحدث فى فرنسا ، فقد انتقل حب الإستمتاع بالحرية المطلقة من دائرة الجنس إلى دائرة أخرى ظلت تتسع بالتدريج حتى شملت كل نواحى النشاط للأفراد والجماعات ، فانتقلت ـ كما لابد أن يحدث ـ إلى السياسة والإقتصاد ، وكل مايتصل بالمجتمع والحكومة والدولة .

وكرهت أنانية الأفراد ـ وهى نتاج الإستمتاع الزائد عن الحد ـ أن يجندوا أنفسهم للدولة ؛ لأن الدولة بدت لهم معسكراً آخر منفصلا عنهم لاينبغى له أن يتدخل فى شئونهم أو يفرض عليهم قيدا من القيود ، وأدى ذلك كله إلى قلة الإنتاج ، وضعف الجيش وانتشار الدسائس والإضطرابات .

فلما دخلت فرنسا الحرب كانت على غير أهبة ، لا لنقص أسلحتها فحسب ، بل لنقص عنصر آخر أهم وأخطر من كل ما عداه ، ذلك هو الروح المعنوية .

هذا هو الأثر العملى للمجون والخلاعة ، وهذه هى النتيجة المحتومة للانطلاق من القيود ومجاوزة الحد فى التصرفات التى يظن بعض الناس أنها تصرفات شخصية ليس من حق أحد غير صاحبها أن يتدخل فيها .

[ومن الخطأ البين أن نظن أن فى نشر العلوم والثقافات وحدها ضمانا للسلام والرخاء ، وعوضا عن التهذيب الدينى والخلقى ، ذلك أن العلم سلاح ذو حدين ، يصلح للهدم والتدمير ، كما يصلح للبناء والتعمير ، ولا بد فى حسن استخدامه من رقيب أخلاقى يوجهه لخير الإنسانية وعمارة الأرض . . .

من أجل ذلك كان التدين خير ضمان لقيام التعامل بين الناس ، على قواعد العدالة والنصفة ، وكان لذلك ضرورة اجتماعية ، كما هو فطرة إنسانية .

وأنت فهل عسيت أن يخالجك شىء من الشك فى مدى حاجة الجماعة فى مختلف الأمم والشعوب إلى ازدهار هذا الروح الدينى فيها ؟ وهل غرك أن دولاً كثيرة أسست نهضتها فى عصرنا هذا على غير الدين ، وقد استتب النظام ومكن لها فى الأرض ؟

إننا لا نريد أن نسبق الحوادث ، وأن نتنبأ بمصير هذا البنيان الذى أسس على غير تقوى من الله ورضوان .

ولكننا نحب أن نقدم لك نموذجاً ، لا من أقوال رجال الدين ، بل من أقوال أقطاب العلم ، وزعماء السياسة ، وقواد الحرب ، فى تلك الدول نفسها .

فاستمع إلى قول « روبرت ميليكان » العالم الطبيعى الأميركى :

« إن أهم أمر فى الحياة هو الإيمان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق

ولقد كان زوال هذا الإيمان سبباً للحرب العامة ، وإذا لم نجتهد الآن لاكتسابه أو لتقويته ، فلن يبقى للعلم قيمة ، بل يصير العلم نكبة على البشرية » .

وقول الدكتور « ويلسون » الرئيس الأسبق للولايات المتحدة بأمريكا :

« وخلاصة المسألة أن حضارتنا إن لم تنقذ بالمعنويات ، فلن تستطيع المثابرة على البقاء بماديتها ؛ وإنها لا يمكن أن تنجو إلا إذا سرى الروح الدينى فى جميع مسامها . . . ذلك هو الأمر الذى يجب أن تتنافس فيه معابدنا ، ومنظماتنا السياسية ، وأصحاب رؤوس أموالنا ، وكل فرد خائف من الله محب لبلده » .

وقول الماريشال « بليتان » عاهل الدولة الفرنسية فى خاتمة خطابه الذى أذاعه على أمته فى يوم ٢٥ يونية سنة ١٩٤٠ عقب توقيع المدنة التى التمسها من زعيم ألمانيا المنتصرة :

« إنى أدعوكم أول كل شىء إلى نهوض أخلاق » .

وقول الماريشال « مونتوجومرى » فى خطبته أمام الجيش الثامن يوم ٤ مارس سنة ١٩٥٢ :

« إن أهم عوامل الإنتصار فى الحرب هو العامل الأخلاق ، ولا يمكن لقائد أن يدفع جنوده إلى بذل أقصى جهودهم فى العمل ، إلا إذا كانت ضمائرهم مرتاحة إلى ما يعملونه .

ويقينى أن الجيش إذا سار على غير مرضاة الله ، سار على غير هدى . . . إن خطر الانحطاط الخلقى فى أفراد الجيش أعظم من خطر العدو ؛ ولذلك لا نستطيع أن ننتصر فى معركة إلا إذا انتصرنا على أنفسنا قبل كل شىء . . .][1]

---

(١) كتاب الدين : للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٩٢ .

هذى صور عملية من حياة قوم خاضوا تجربة أخلاقية خاصة ، ولقوم غيرهم خاضوا تجربة أخلاقية من نوع آخر ، صور عملية هزت أركان المعمورة ، وتغنى بمجدها أعداؤها وأنصارها على السواء .

وفى ضوء هذه الوقائع المادية ، وقائع الانحلال الخلقى وآثاره ، ووقائع التماسك الخلقى وآثاره ، تظهر قيمة الكلمة المتخاذلة الواهية الضعيفة التى تلوكها — فى أماكن كثيرة من الوطن الإسلامى — السنة أفراد منحلين غارقين فى كدر الرذيلة وأوساخها ، أعنى كلمة « الرجعية » فالرجوع إلى مناهل الكرامة والعزة ، والرجوع إلى مصادر القوة والمنعة ، ليس عارا إلا من وجهة نظر من لا يعيشون إلا فى مواخير الفساد ، وفى أحضان العاهرات ، وعلى النفاق والمداهنة ، وعلى الدسائس والمؤامرات ، ولا يجدون لهم فى حياة الكرامة والعزة ، والجهاد من أجل المثل العليا ، مكاناً .

ألا أيتها الخفافيش التى لا تعيش إلا فى الظلام ؛ لأن النور يحرقها ؛ إننا ندعو إلى « رجعية » من نوع هذه المثل :

[كان الصليبيون يعاملون المسلمين بوحشية لا مثيل لها ، وكانوا يهجمون عليهم فى بيوت الله ، فيحولونها بركا من الدماء ، وكان المسلمون فى حل من من أن ينكلوا بهم . . . ولكن صلاح الدين يتطوع فيمرض أسيرا وقع بين يديه ، فيسهر عليه صلاح الدين حتى يتماثل للشفاء] .

نريد « رجعية » من هذا النوع ، ونريد « رجعية » أيضاً من نوع « رجعية » [الشيخ البدوانى الذى أتهم بالثورة على الانجليز عام ١٨٥٧ وحوكم أمام حاكم انجليزى كان من تلاميذه فأوعز إليه الحاكم على لسان بعض الأصدقاء ،أن يجحد الاتهام ليطلقه ، ولكن الشيخ أبى وقال :

قد اشتركتُ في الخروج على الانجليز فكيف أجحد ؟ واضطر الحاكم فحكم عليه بالإعدام . . .

ولما قُدِّم للشنق بكى الحاكم وقال له : حتى في هذه الساعة لو قلت : إن القضية مكذوبة عليَّ ، وإني برىء ، لاجتهدت في تخليصك .

فغضب الأستاذ وقال : أتريد أن أحبط عملي بالكذب على نفسي ؟ لقد خسرت إذن وضل عملي ، قد اشتركت في الثورة فافعلوا ما بدا لكم ، وشنق الرجل][1]

نعم نريد « رجعية » من مثل رجعية « الشيخ البدواني » ، ولا نريد « مدنية » مثل تلك التي يقضي فيها كبار المسئولين بأسرار بلادهم ، بين أفخاذ العاهرات .

أرأيت لو أننا قارنا بين موقف « سقراط » الفيلسوف الاغريقي المشهور الذي حكم عليه بالإعدام ، فدبر له تلاميذه الفرار فأبى ، وبين موقف « الشيخ البدواني » الذي أراد له تلميذه النجاة من حكم الاعدام ، وكان يملك إنقاذه ؛ لأنه هو الذي أصدر ضده الحكم ، هل نجد كبير فرق ؟ أو هل نجد أي فرق ؟ .

نعم نجد ! نجد أن « سقراط » أوربي ، وكل ما ينسب إلى أوربا هو موضع فخار وتمجيد ، أما الشيخ البدواني » فهو مسلم ، وكل ما ينسب إلى المسلمين ، فهو رجعية وتأخر وهمجية .

وأختم هذا الفصل بقول المرحوم الشيخ عبد الله دراز[2] .

---

(١) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ٢١٥ .

(٢) الدين ص ٩٤ .

[إن الخدمة الجليلة التى تؤديها الأديان للجماعة لا تقف عند هذا [١] الحد ، فليست كل مهمتها أنها المبعث القوى لتهذيب السلوك وتصحيح المعاملة ، وتطبيق قواعد العدل ، ومقاومة الفوضى والفساد .

بل إن لها وظيفة ايجابية أعمق أثرا فى كيان الجماعة ، ذلك أنها تربط بين قلوب معتنقيها برباط من المحبة والتراحم ، لا يعدله رباط آخر من الجنس ، أو اللغة ، أو الجوار ، أو المصالح المشتركة .

بل إن هذه العلائق مجتمعة مهما يكن أثرها الظاهرى من كف الأذى وبذل المعروف المتبادل ، تظل روابط سطحية تضم الأفراد كما تُضم الأعوادُ فى ضغث ، ولا تزال تتخللها الفجوات والثغرات والحواجز النفسية ، حتى تشدها رابطة الأخوة فى العقيدة ، والمشاركة فى المثل العليا ، فهنالك تعود الكثرة وحدة ، وتصبح النفوس كالمرايا المتقابلة ، تنعكس صور بعضها فى بعض ، بل كثيرا ما تستغنى هذه الوحدة الروحية عن سائر الوحدات الأخرى ، فتنعقد بها أقوى الوشائج وأدومها بين أفراد اختلفت أجناسهم ، وتباينت لهجاتهم ، وتباعدت ديارهم ، وتفاوتت مصالحهم .

وكثيراً ما نرى الدول التى تقوم على قاعدة المصالح المشتركة فى الوطن بين ملل مختلفة تضطر إلى الاستنجاد بما فى هذه الأديان كلها من مبدأ التعاون على الخير ، والتناصر على رفع عدوان المغيرين .

ولذلك قيل بحق :

« إن الوطنية التى لا تعتمد على باعثة من الخلق والدين إنما هى حصن متداع يوشك أن ينهار »] .

---

(١) يشير إلى أقوال الساسة الذين اقتبسنا كلماتهم سابقا . ص ١٧٥

اللاهوت[1] والعلم والفلسفة

أى هذه الثلاثة أقرب إلى العقل ، وأقدر على إرضائه وإقناعه ؟

عرض لهذا الموضوع « برتراندرسل » فى كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » فقال[2] :

عن الفلسفة .

[إنها وسط بين اللاهوت والعلم .

فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تأملات ، فى موضوعات ، لم نبلغ فيها بعد علم اليقين .

لكنها كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى ، أكثر مما تستند إلى لإرغام سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد ، أو قوة الوحى] .

وعن العلم :

[والعلم — فيما أرى — هو الذى يختص باليقين] .

وعن اللاهوت :

[أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان ومجاله هو الجوانب التى تجاوز حدود المعرفة اليقينية] .

---

(١) يستعمل « رسل » كلمة « اللاهوت » بمعنى « الثالوجيا » أى علم الربوبية أو علم الكلام ، ويفرق فى الاصطلاح بين « الثالوجيا » وبين « فلسفة الدين » بأن « الثالوجيا » تبحث فى دين من الأديان بعينه أما « فلسفة الدين » فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التى تستعملها « الثالوجيا » والمبادىء الأولى التى تفترضها .

(٢) الجزء الأول ص ٤ .

ويتضح من هـذه النصوص أن « بتراندرسل » يضع العلم فى مرتبة لا يبلغها واحد من أخويه ، فهو وحده الطريق إلى اليقين .

أما الفلسفة واللاهوت فيعجزان عن بلوغ هذه الغاية ، إلا أن الفلسفة واللاهوت — من وجهة نظر رسل — لا يقفان على قدم المساواة .

فالفلسفة ، وإن شابهت اللاهوت ، فى كونهما تأملات لم تبلغ مرتبة اليقين ، إلا أن الفلسفة لا تقف عند الحد الذى وقف عنده اللاهوت ، بل تخطو بعد ذلك إلى الأمام خطوة ، حيث تشبه العلم [فى أنها تخاطب العقل البشرى] .

أما اللاهوت فإنه يرتد إلى الوراء خطوة من حيث إن [اعتماده على صلابة الإيمان ، ومجاله هى الجوانب التى تجاوز حدود المعرفة اليقينية] .

ويعرض « رسل » بارتفاع شأن الفلسفة عن شأن اللاهوت قائلا :

[لكنها — يعنى الفلسفة — كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى ، أكثر مما تستند إلى الإرغام ، سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد ، أو قوة الوحى] .

* * *

والأمر الذى لا شك فيه أنه ليس فى وسعنا أن نوافق « رسل » على شيء مما قاله بخصوص كل من العلم والفلسفة واللاهوت .

أما العلم فقد ذهب « رسل » فى شأنه ، إلى أنه يفيد اليقين ، والمراد هو العلم التجريبى .

ولكى نكون واضحين يجب أن نفرق بين شيئين :

الأول : هو الحادثة ، أو جملة الحوادث التى نقوم بتجربتها ، كما إذا استخرجنا قطعة حديد من جبال « فاس » ووضعناها فى نار أوقدناها بفحم

اشتريناه من حانوت خاص فى مدينة « فاس » فوجدنا قطعة الحديد تتمدد بالحرارة .

ثم استخرجنا قطعة حديد أخرى من « جبال المقطم » فى « القاهرة » ووضعناها فى نار أوقدناها بفحم اشتريناه من حانوت خاص فى « القاهرة » فوجدنا قطعة الحديد تتمدد بالحرارة .

ثم كررنا هذه العملية على حديد وفحم من « عدن » ومن « الجزائر » وكانت النتيجة فى كل منهما هى نفس النتيجة التى حصلنا عليها سابقا .

الثانى : هو القانون العام المبنى على هذه التجارب والمستخرج منها ، على هذه الصورة :

[الحديد يتمدد بالحرارة] .

مريدين بـ« الحديد » كل أفراد الحديد ؛ ما وجد منها فى الماضى ، وما هو موجود الآن ، وما سيوجد فى المستقبل ، فى الأماكن الأربع المشار إليها آنفاً ، وفى غيرها من جميع بقاع الكون .

فإلى أى هذين الشيئين يضيف اليقينَ « رسل » ؟

إن كان يضيفه إلى الحوادث الجزئية ، أعنى التجارب الأربع ـ فى مثالنا ـ التى أجريناها فى « فاس » و « القاهرة » و « الجزائر » و « عدن » فنحن لا نخالفه فى أن هذه الحوادث الجزئية تفيد اليقين ، بناء على أنها أجريت تحت إشراف حس ظاهر واضح ، وبناء أيضاً على أن الحس غير متهم ، وأنه طريق إلى اليقين .

لكن هل تسمى هذه الحوادث الجزئية علماً ؟ إن الذى يدون فى الكتب ويعلم ، ويسمى علماً ، ليس حوادث جزئية ، ولكنه قوانين عامة ، مثل : الحديد يتمدد بالحرارة والماء يتمدد بالبرودة ، وهكذا .

وإن كان يضيف اليقينَ «رسل» إلى القوانين العامة، فيلزمنا أن نلقى نظرة فاحصة على الأسس التى قامت عليها هذه القوانين، إذ لا شك أن هناك فجوة بين التجارب الجزئية، وبين القوانين العامة، لا بد أن نعرف كيف عبرناها؟

إن التجارب الجزئية تصور لنا أحداثاً خاصة، كتمدد قطعة خاصة من « حديديد فاس » وتمدد قطعة خاصة من « حديد عدن » وتمدد قطعة خاصة من « حديد الجزائر » وتمدد قطعة خاصة من « حديد القاهرة » .

إن تمدد هذه القطع الأربع حقيقية يقينية شاهدناها بحواسنا مشاهدة واضحة .

إلا أن تجربتنا واقعة فى حدود هذه الأربع لاتتعداها، فما هو المبرر لسياقة: القول سياقة عامة تتعدى حدود هذا القطع الأربع، وتشمل جنس الحديد كله، فتتناول جميع قطع الحديد التى وجدت، فى أية بقعة من بقاع الأرض، وجميع قطع الحديد التى هى موجودة فى آية بقعةمن بقاع الأرض، وجميع قطع الحديد التى ستوجد فى أية بقعة من بقاع الأرض .

لا شك أن تجربتنا لم تكن بهذه السعة، ولم تتناول كل هذه الأفراد، وإذا تأكد لدينا صدق ما جربناه، فمن أين لنا صدق ما لم نجربه ؟

لا شك فى أننا فى طرد الحكم وتعميمة على جميع الجزئيات فى جمع الأزمنة وجميع الأمكنة، قد قسنا ما لم نجربه ماعلى جربناه، على أساس :

أولا : أن التمدد حادثة، وظاهرة، لابد لها من سبب، ولاسبب ــ بالنسبة للحالات الأربع التى جربناها ــ إلا الحرارة .

فتمدد كل قطعة من « حديد فاس » و « حديد القاهرة » و « حديد الجزائر » و « حديد عدن » ظاهرة من ظواهر الطبيعة وحادثة من أحداثها، تتطلب سبباً، وسببها هو الحرارة المتولدة من النار التى أوقدناها من « فحم القاهرة » و « فحم عدن » و « فحم الجزائر » و « فحم فاس » .

ثانياً : أن الأسباب لاتعمل فى المسببات اعتباطاً، وإنما تعمل بمقتضى سنة مرسومة لا تتخلف، وبناء على هذه السنة، أمكننا أن نتوقع أن يحدث فى المستقبل

مثل مايحدث الآن ، وأن يكون الذى قد حدث فى الماضى ، قد حدث على نحو ما يحدث الآن . ومن هنا قالوا : «الأسباب المتشابهة تنتج فى الطبائع المتشابهة ، نتائج متشابهة » :

والحديد طبيعة واحدة بالنوع مهما تعددت أفراده .

والحرارة طبيعة واحدة بالنوع مهما تعددت أفرادها .

فالحرارة تحدث فى الحديد تأثيراً لايختلف باختلاف الزمان والمكان .

فعلى هذه القنطرة [قانونى السببية ، والإطراد] أمكننا العبور من الأحكام الجزئية الخاصة التى استنتجناها من إجراء تجارب خاصة ، على قطع من الحديد خاصة ، إلى الأحكام العامة ، القائلة : الحديد يتمدد بالحرارة .

ولاشك أن وثاقة الأحكام العامة رهن بقدرة هذه القنطرة على تحمل ضغط العبور .

وبفحص هذه القنطرة ، نجد أن قانون السببية الذى يقرر بالنسبة لمثالنا السابق ، أن الحرارة سبب لتمدد الحديد ، لايخضع للتجربة الحسية ؛ لأن الحس فى وسعه أن يدرك « الحديد » و « التمدد » و « الحرارة » أما ماوراء ذلك مما يسمى « سببية » فلا يقع فى مجال الحس ، ولذلك يعبر المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى عن هذا القانون بأنه عقيدة ، يقول[1] :

[إذا كان الإستقراء العلمى الصحيح هو الاستقراء الناقص الذى نبتدىء فيه بفحص الجزئيات ، وننتهى إلى القوانين العامة .

فعلى أى أساس أو أسس نعتمد فى الحكم على الكلى ، مع أننا لم نتتبع سوى بعض جزئياته ؟

(١) المنطق التوجيهى ص ٨٩ .

إذا تناول أحد الزرنيخ فمات ، وإذا أعطينا الزرنيخ لبعض الحيوانات ، كالفيران مثلا فمات ، فعلى أى شيء نعتمد عندما نحكم حكما عاماً ، فنقول : إن الزرنيخ يميت كل حيوان ـ بما فى ذلك الانسان ـ ؟ لم نتوقع أن فلاناً الذى تناول الزرنيخ سيموت إن لم يتدارك بالعلاج حالاً ؟ ولم نتوقع أن أى شخص سيتناول الزرنيخ فى المستقبل سيموت ؟ .

بعبارة أخرى ما هو السبب الذى يحملنا على الاعتقاد بأن ما حدث فى الماضى ، سيحدث فى المستقبل ؟ .

السبب فى ذلك أمران :

الأول : أننا نعتقد أن كل حادثة تحدث فى الكون ، أو كل تغير يحدث فى الأشياء ، أو كل ظاهرة من الظواهر ، لابد لها من سبب (علة) تحدثها ، والموت حادثة ، أو ظاهرة ، أو نوع من التغير ، فلا بد له من علة أحدثته ، فلما بحثنا عن العلة فى المثال المذكور وجدنا أنها الزرنيخ .

ولكن إلى هذا الحد فقط ، نستطيع أن نقول : إن الزرنيخ فى الحالات التى شاهدناها كان علة فى أحداث الموت ؛ لأنه لا يموت أحد بدون سبب .

الثانى : ولكننا من ناحية أخرى نعتقد أن طبيعة الشيء الواحد ، واحدة ، فى جميع أفراده ، فإذا أثر الزرنيخ فى جسم من الأجسام فأماته ، فإنه يميت أى جسم آخر إذا أثر فيه نفس التأثير ، لأن طبيعة الزرنيخ واحدة ، وطبيعة الجسم الحيوانى واحدة على الأقل من حيث تأثره بالسموم .

بعبارة أخرى نعتقد أن حوادث الطبيعة تأتى على نسق واحد ، أو على نظام واحد . أو أن العلل المتشابهة ينتج عنها المعلولات المتشابهة .

واعتقاد الإنسان أن لكل معلول ـ حادثة ، أو تغير ، أو ظاهرة ـ

سبباً ينتج المعلومات المتشابهة ، أو أن العالم منتظم تجرى حوادثه على نسق واحد يسمونه بقانون الاطراد فى وقوع الحوادث .

وهذان القانونان — أو الاعتقادان — هما الأساس الذى نبنى عليه أحكامنا العلمية العامة ، التى هى نتيجة الاستقراء الناقص .

ولولا اعتقاد العلماء ان لكل معلول علة ، ما بحثوا عن أن أسباب الحوادث الطبيعية ، والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية .

ولولا اعتقادهم أن طبيعة كل شىء واحدة ، وأن العلل المتشابة تنتج المعلومات المتشابة ، ما استطاعوا التعميم فى أى حكم ، أى ما حكموا على على المستقبل بما حكموا به على الماضى] .

هكذا يعتمد العلم على أساس من الاعتقاد لا من العلم ، واسترسالاً فى البحث مع هذا الأساس إلى النهاية حتى نقف على رأى أكيد بشأنه ، لابد أن نعرف قيمة هذا الاعتقاد .

فما هو المصدر الذى قام عليه الاعتقاد بأن لكل حادثة سبباً ؟ إن السببية ليست أمراً محسوساً ، حتى يكون إثباتها قائماً على أساس من التجربة الحسية ، ومن أجل هذا أنكرها الوضعيون ؛ لأنهم ينكرون كل ما ليس بمحسوس . يقول صاحب « نحو فلسفة علمية »[١] .

[إننا لن نجد أبداً صفة تنطبع بها حواسنا ، وتكون هى الصفة التى تربط المعلول بعلته ربطا يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة لعلته ، يتبعها دائماً ولا يتخلف عنها ؟ بحكم ضرورة فى طبائع الأشياء تقتضى ذلك] .

ويقول[٢] : [إن مشاهد الكون دائبة التغير يتبع شىء منها شيئاً فى

---

(١) ص ٢٨٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٨٦ .

تعاقب لا ينقطع ، غير أننا لا نعلم من هذه الأشياء المتتابعة إلا هذا التتابع الظاهر بينها ،ولا نملك بحال من الأحوال أن نجاوز حدود المشاهدة بحيث نستطلع ما وراءها لنقول : إن وراء هذا التتابع الظاهر قوة خفية هي التي تربط ربطاً ضرورياً بين السابق واللاحق] .

ويقول[1] : [الرابطة السببية عند الفلاسفة العقليين قائمة في حكم العقل ، وإن لم تكن مما تدركه الحواس ، وليست هي مجرد اقتران في الحدوث بين العلة والمعلول ، بل إن هذا الاقتران نفسه هو العلاقة الدالة على أن وراءه رباطاً عقلياً ، وهذا الرباط العقلي الذي يجعل المسبب أمراً لا مندوحة عن وقوعه إذا ما وقع سببه ، هو جوهر السببية وصميمها .

ومعنى ذلك أن وراء كل موقف سببي مما يعرض لنا في الخبرة الحسية ، جذوراً عقلية مما لا يعرض لنا في تلك الخبرة .

ولو احتججت على العقليين قائلاً : مادليلي على أن وراء الموقف الظاهر جذوراً خفية ، إذا لم يكن هنالك من وسيلة أمامي أهتدي بها إلى طرفي الموقف وما بينهما من علاقة ، إلا خبرتي ؟ .

قال الفيلسوف العقلي مجيباً : إن مطالبتك أن ترى ما لا يرى بحكم طبيعته ، كمطالبتك أن ترى زجاجاً شفافاً من طبيعته أن لاتدركه الأبصار.

فالضرورة العقلية التي تربط السبب بمسببه إنما تدرك بالعقل وحده ، ومن قبيل المصادرة على المطلوب أن تطالب رؤيتها مع سائر ما تراه من أحداث الواقع . الواقع المحسوس .

لكن إذا قال الفيلسوف العقلي ذلك ، أجبناه بأنه لا مبرر يدعونا إلى

---

(١) نفس المصدر ص ٢٩٣ .

افتراض ما ليس تدعو إليه حاجة ، بل لا معنى لحديثنا إذا ما أدرنا هذا الحديث عما يستحيل أن نعثر عليه فى خبراتنا ، وعما لا ضرورة لافتراضه ، حتى من الوجهة النظرية الخالصة ، ما دام التفسير الكامل للموقف يمكن أن يتم بغير لجوء إلى مبدأ وراء الخبرة بما فيها من أحداث وتتابعها فى الوقوع] .

ونتيجة لعدم اعتراف الوضعيين بوجود علاقة حتمية بين الظاهرتين المطردتين ، اللتين نسمى إحداهما علة والأخرى معلولا ، يسلبون عن العلم التجريبى صفة اليقين ، ولذلك يقول صاحب « نحو فلسفة علمية »(١) .

[فلو ألقينا على أنفسنا الآن السؤال الذى ألقاه « كنت » على نفسه ، وهو : القضية من قضايا العلم الطبيعى قد جاءت من التجربة ، ومع ذلك فهى ضرورية الصدق يقينية ، فمن أين جاءتها تلك الضرورة وهذا اليقين ؟ .

لو ألقينا هذا السؤال الآن ، لما ذهبنا معه نبحث فى مبادىء العقل ومعقولاته ، عن مصدر الضرورة واليقين لأمثال تلك القضايا التجريبية ، بل لأجبنا بأنه لا ضرورة فى القضايا التجريبية ولا يقين] .

فالاطراد هو كل ما يعترف به الوضعيون ، أما اقتضاء الاطراد فشيء زائد عما يعترفون به ، والسببية – عند من يؤمنون بها – هى اقتضاء الاطراد لا مجرد الاطراد ، وإذا انتفى اقتضاء الاطراد انتفت الضرورة واليقين .

* * *

وهكذا يتعرض جزء كبير من القنطرة التى أقمناها فوق الفجوة الفاصلة بين التجارب الجزئية وبين القانون العام ، لهزة عنيفة تكاد تزلزل أركانها ،

(١) ص ٢١٦ .

فعلى « رسل » الذى يخلع على العلم صفة الضرورة واليقين ، أن يحصنه ، ويذود عنه ، وإلا فعليه أن يتخلى عن دعواه أن العلم يتمتع بصفة الضرورة واليقين .

وعندى أن « قانون السببية » بحاجة إلى أن نفتش فيه تفتيشاً أدق مما اعتاد الباحثون أن يفتشوا فيه .

إن قانون السببية يعنى أن علاقة تقوم بين شيئين مترتبين فى الوقوع تقضى بأننا إذا رأينا الأول ترقبنا وقوع الثانى حتماً ، وإذا رأينا الثانى فتشنا عن الأول الذى لا نشك فى سبق وقوعه .

ففى أى هذين الشقين ينازع الوضعيون ؟

إن كانوا ينازعون فى الشق الثانى الذى يقضى بأنه إذا وقع الثانى فتشنا عن الأول ، الذى لانشك فى سبق وقوعه ، فهم إذن يجوزون أن يقع حادث جزئى من غير محدث .

وقد سبق أن عرضنا لرأيهم الذى يقضى بأنه لايجوز أن نتخذ الكون ككل موضوعا للحكم عليه ، بأن له محدثاً أو ليس له محدث ، متعللين بأن الكون ككل لايقع فى مجال التجربة ، ومالا يقع فى مجال التجربة لاسبيل إلى إدراكه .

فالآن هل لهم تعلة فى أن لايفتشوا عن سبب لحادث جزئى يقع فى مجال التجربة ؟

فإن كانوا لايتوقعون للحادث الجزئى سبباً ، فلا تفسير لذلك إلا أنهم يجوزون أن يحدث الحادث الجزئى من غير سبب ، وإذا وصلوا إلى حد إنكار ماهو بديهى فلا حديث لنا معهم ، إذ المكابرة داء لادواء له .

وإن كانوا ينازعون فى الشق الأول ، وهو أننا ، إذا رأينا الأمر الأول ترقبنا وقوع الثانى حتماً ، فالغزالى أيضاً ينازع فيه ؛ بل كل الأشاعرة ؛ لأن الله

عندهم هو المصـــدر الأول لـكل ما حدث ويحدث فى الوجود .

وتتابع الأشياء لا دليل فيه عندهم على تبعية الثانى للأول ؛ لأنهم يعتقدون أنهما معاً ، ناشئان عن شىء واحداً اقتضى وجودهما على هذا النحو من التتابع ، فالتتابع نفسه معلول عند الغزالى والأشاعرة .

لـكن معلولية السابق واللاحق ، ومعلولية تتابعهما ، ليس يعنى الضرورة التى لاتتخلف ؛ لأن كل ذلك معلول لإرادة حرة ، وما يكون معلولا لإرادة حرة ، لايكون حتمى الوقوع ، فيجوز عند الغزالى أن يقع مايسمى مسبباً قبل مايسمى سبباً ، ويجوز أن يقع أحدهما دون الآخر ، ويجوز أن يقعا غـير متتابعين .

ولذلك لما عرف الأشاعرة « العلم » بأنه : [تمييز معنى عند النفس تمييزاً لايحتمل النقيض] اعترض على التعريف من جهـة القيد القائل [لايحتمل النقيض] بأن الجبل الذى رأيته وعلمت أنه من حجر، يحتمل أن ينقلب ذهباً ؛ إذ هذا الإنقلاب داخل فى حدود الإمكان الذاتى للجبل ، وداخل فى حدود قدرة الله ، وإرادة الله لاحجر عليها .

فيكون علمى بأن الجبل من حجر متحملا لأن يتحول إلى علم بأنه من ذهب ، تبعاً لقبول الجبل للتحول من حجر إلى ذهب .

فيكون التمييز الحاصل فى النفس بالنسبة للجبل محتملا للنقيض .

وإذن : فإما أن يكون تعريف العلم ، غير جامع لأفراد المعرف ، إن كان التمييز الحاصل عندى بالنسبة للجبل ، علماً ، رغم أنه محتمل للنقيض .

وإما أن يكون التمييز الحاصل عندى بالنسبة للجبل ليس علماً مع أنه لاسبيل إلى العلم بالجبل إلا على هذه الصورة ، وبهذا الطريق ، فهو إذن علم .

وقد أجابوا عن هذا الإعتراض بأن [احتمال النقيض] الوارد فى تعريف

العلم ، يحتمل أن يرجع إلى متعلق التمييز ، وهو الجبل فى مثالنا ؛ ويكون معنى احتمال الجبل للنقيض احتمال انقلابه إلى ذهب أو فضة مثلا .

ويمكن أن يرجع إلى الصورة الذهنية الكائنة فى نفس العالم .

ويكون معنى احتمال الصورة الذهنية للنقيض ، أن صاحبها أخذها عن غيره تقليداً مثلا ، والمقلد عرضة لأن يتحول عن فكرته إذا تغير رأيه فيمن قلده ، أو أن صاحبها أخذها على غير وجهها الصحيح فكانت غير مطابقة للواقع فكان جاهلا جهلا مركباً ، والجاهل جهلا مركباً عرضة لأن يتحول عن رأيه إذا استبان له خطؤه .

والمأخوذ بالإعتبار فى تفسير العلم ، هو الإحتمال بالمعنى الثانى ، لا بالمعنى الأول ، أى أن التمييز الحاصل عند العالم يكون تمييزاً مطابقاً للواقع ، ليخرج الجاهل جهلا مركباً ، ويكون تمييزاً متمكناً فى النفس لايقبل صاحبه العدول عنه ، لأنه قائم على أسس ودعائم ، ليخرج الشك والظن والتقليد .

فعبارة « لايحتمل النقيض » احتياط فى تعريف العلم لتخليصه مما ليس بعلم كالشك والظن والتقليد والجهل المركب ، لا لسد الباب أمام تحول الكائنات القابلة بحسب إمكانها الذاتى إلى التحول من حال إلى حال تناقضها .

لكن ليس معنى قبول الكائنات للتحول من حال إلى حال تناقضها ، أن أمر الكون فوضى ، وأننا بهذا القول قد ارتددنا إلى ما أنكرناه على « هيوم » ذلكم لأن إرادة الله التى هى سبب كل شىء فى الوجود إرادة حكيمة ، وقد أجرت الأمور فى الكون على سنن مطرد .

وتخلص من ذلك إلى أن الأشاعرة يرون أن تتابع الأشياء ليس راجعا إلى شىء فى طبيعة الأشياء ذاتها ، أعنى أنهم ينكرون علاقة السببية المزعوم وجودها بين الأشياء ، وقد ذهبوا إلى هذا الرأى قبل أن يوجد المذهب الوضعى

على ظهر الأرض ، رغم أن أصحابه يتشدقون به تشدقا تخالهم معه ، آباء اعذرته وأبناء بجدته ، يقول صاحب « نحو فلسفة علمية »[(١)]

[وإذن فمنذنا أن قول الفلاسفة العقليين عن تتـــابع الأحداث إنه « يجب » أن يتم على نحو مايتم عليه ، قول بغير معنى .

نعم إننا كثيراً ما نجرى حديثنا هذا المجرى ، حتى الحديث العلمى ، فنقول إن الأحجار الملقاة فى الهواء « لابد » أن تسقط بفعل الجاذبية ، وإن المـاء المنساب على سفح الجبل « لامناص » من إنحداره إلى جوف الوادى ، وإن كل حى يجب أن يموت يوما .

نقول عبارات كهذه ، لنصف بها ماقد علمتنا الطبيعة إياه من طرائق سيرها ، لـكننا إذ نقول كلمات « لابد » و « لامناص » و « يجب » وما إليها فإنما نريد معانى مستقاة من الخبرة ، وهى المعانى التى ترتد بالتحليل إلى أطراد الوقوع .

أما إذا أراد بها قائلها أوامر صادرة من آمر وراء الحوادث وخبرتنا بها ، كمبدأ السببية كما يفرضه العقليون مثلا فمنذئذ يكون الـكلام خلواً من المعنى]

ويقول : [إذا كان الأطراد الملحوظ بين ظواهر الطبيعة أمراً مرهوناً بالخبرة وحدها ، دون أن يكون هناك ضرورة عقلية توجب وقوعه هكذا ، وتحتم حدوثه على نحو ما يحدث ، فما الذى يغرى الفيلسوف العقلى أن يضيف إلى الأمر ما ليس فيه ، فيضيف « ضرورة عقلية » حيث لا ضرورة ، ويضيف « وجوبا » حيث لا وجوب ؟ .

ما الذى يغريه أن يقول عن ظواهر الطبيعة : إنها « لا بد » أن تقع على

---

(١) ص ٢٩٨ .

نحو ماهى واقعة ، وأنها « يجب » أن ترتبط على الصورة التى نراها مرتبطة عليها ؟

إنه إذا رأى « ا » مطردة الوقوع دائماً مع « ب » ـ كارتفاع الحرارة وتمدد الأجسام مثلا ـ فلماذا لا يقف عند حدود خبرته فيقول : إن « ا » و « ب » مطردتان دائماً[(١)] فى الوقوع ، فلا يضيف من عنده « وجوباً » لم يقع له فى خبرته تلك بحيث يقول إن « ا » ، لا بد أن تتبعها « ب » ؟ .

لعل ما يغرى الفيلسوف العقلى بهذه الإضافة هو أن يلقى بزمام الكون إلى « عقل يسيره » كيف شاء ؛ لأنه إذ كانت الظاهرتان المطردتان فى تلازم الوقوع أمراً واجب الحدوث ، وضرورى الصدق ، كان لا بد لهذا الوجوب من موجب ، ولهذه الضرورة من عقل سن لها السنن التى لا مندوحة عن السير بمقتضاها . . .

إنه لا إلزام فى الطبيعة ولا وجوب ، إذا كان معنى الوجوب تنفيذ مأمور لأمر آمر ، وكل ما فى الأمر اقتران بين الحوادث يطرد ، أو لا يطرد ، فإن اطرد كان قانوما ، وإلا فهو من قبيل المصادفة التى لا يركن إليها فى الحكم على الحالات المستقبلة .

---

(١) كيف أجاز لنفسه أن يفرق بين «الدوام» وبين «الوجوب» فقبل الأول ورد الثانى ؟ مع أن كلا من « الدوام » و « الوجوب » سواء فى عدم وقوعه فى مجال الخبرة الحسية ؛ لأن « دوام الوقوع » يعنى شمول جميع الأزمنة الماضية والحاضرة والمستقبلة ، ونطاق هذا الدوام أوسع من نطاق الخبرة الحسية .

لكنه ركز جهوده حول « الوجوب » لأنه هو الذى يؤدى إلى الاعتراف بالسببية التى قد تجر إلى الاعتراف بسبب عام .

أما الدوام فهو وإن كان خارجاً عن نطاق الخبرة الحسية التى هى كل ما يعترف به ، إلا أنه ـ من حيث إن الدوام لا يستلزم الوجوب ـ لا يجر إلى ما يخشاه .

فالأمر إذن ليس جرياً وراء الحقيقة ، ولكنه جرى وراء الهوى .

وإنما نحن البشر قد رأينا لأنفسنا إرادة[1] تفعل هذا وذاك فشبهنا فعل الطبيعة بفعلنا ، وجعلنا لها مريداً يريد لها أن تفعل كذا ، ولا تفعل كيت .

لو كان القانون العلمي صادقاً بحكم الضرورة المنطقية ، لابحكم اطراد الوقوع لكان نقيضه مستحيلا استحالة منطقية كذلك ، فهل القانون نقيضه مستحيل من الوجهة المنطقية ؟ كلا ، فنقيض أى قانون طبيعى ممكن عقلا ، وغاية ما فى الأمر أن هذا النقيض لم يحدث ، وفرق بين الحالتين][2] .

بينما يقول المذهب الوضعى ذلك الآن وفى القرن العشرين ، إذا بمفكرى الإسلام يقولونه من قبل ذلك بكثير جداً .

[الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات

---

(١) يبدو من تمام العبارة أن صاحب النص لا يستنكر إلا أن نقيس حال الطبيعة على حالنا ، أما حالنا وما تتضمنه من الاعتراف بأن لنا إرادة ، فليست موضع استنكار منه .

وعند ذلك نسائله : ما وسائل الاعتراف بالإرادة البشرية ، وهى شىء لا يقع فى مجال الخبرة الحسية ، أليس اعترافه بها وهى لاتقع فى مجال الخبرة الحسية خروجاً منه على أصوله ومبادئه ؟ .

لعله قد اضطر إلى الاعتراف بها ليتسنى له القول بأن من يقولون إن هناك سبباً وراء الطبيعة يدبر أمورها ويسير شئونها ، إنما عولوا فقط على مقايسة الطبيعة على البشر ، وليس لهم وراء هذه المقايسة أى دليل يعتمدون عليه ؟

ودعنا نسايره جدلا فى إن الذين يثبتون سبباً يدبر أمور الطبيعة ويسيرها ، ليس لهم من وسيلة لإثبات هذا السبب إلا هذه المقايسة ؛ فماذا يغض من أمر هذه المقايسة ، إذا كان الاستدلال بتدبير أمور الإنسان ، وتسيير شئونه ، على إرادته ، — فيما يدعى صاحب النص — حقاً ؟ وأى فارق فى هذا بين الإنسان والكون ؟ وشئون الكون ادهش وأعجب من شئون الإنسان ؟ فإذا اقتضت أمور الإنسان على ضآلتها بالقياس إلى أمور الكون ، مدبرا يدبرها أفلا تقتضى أمور الكون مدبراً ؟ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

(٢) ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر .

مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه ، غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات] [1] .

لكن لا ينبغي القول بأن الأشاعرة ، والوضعيين يلتقون في هذا المقام التقاء يجعلهم متفقين فيه تمام الاتفاق ...

إن الفرق بينهم فيه ما يزال كبيرا جدا . إن الأشاعرة يتبعون عقولهم ، ويسيرون في الطريق إلى نهايته ، ثم يجلسون عندها مستريحين .

أما الوضعيون فيقفون في أثناء الطريق . وبالرغم من أن بقيتها لا تزال أمامهم مفتوحة ، تغريهم بمتابعة السير ، فإنهم يغمضون أعينهم عنها ، وإذا ألحت عليهم عقولهم بالرغبة في اكتشاف ما يجهلون زجروا في عصبية زجرة لا تدرك لها معنى .

فالأشاعرة إذا كانوا ينفون سببية الأشياء بعضها في بعض ؛ فإنهم لا ينفون السببية العامة .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي الطبعة الثالثة ، دار المعارف ص ٢٣٧ .

فالشيئان المتتابعان لا سببية لأولهما فى ثانيهما ، ولـكنهما معا يرجعان إلى سبب واحد هو الله سبحانه وتعالى .

وتتابعهما أيضا حدث كونى لا بد له من سبب ، وسببه هو نفس السبب الذى أوجدهما .

هكذا يسير الأشاعرة مع الأشياء جميعها شيئا فشيئا ، إلى أن يردوها جميعا إلى موجد الـكل ، وهو الله سبحانه وتعالى .

خطوات منطقية آخذ بعضها بحجز بعض ، ليس بينها منفذ يدخل منه ناقد .

أما الوضعيون فيقولون ليس أول الشيئين المتتابعين سببا فى ثانيهما ، ليس السحاب سببا فى المطر .

وليست الحرارة سببا فى تمدد الحديد .

لامانع أن نسلم لهم هذا ، ولـكن ما سبب المطر ؟ وما سبب تمدد الحديد ؟ يقولون : لا سبب لهما .

وكيف ؟ هنا تجد الجواب زمجرة ، وارجع إلى كتبهم ، واقرأ :

وما سبب السحاب ؟ وما سبب الحرارة ؟ .

يقولون : لا سبب لهما . وكيف ؟ .

الجواب : زمجرة أيضاً ، وارجع إلى كتبهم واقرأ .

وما سبب التتابع بين السحاب والمطر ، وبين الحرارة وتمدد الحديد ؟ ـ

يقولون : لا سبب له .

وكيف ؟ .

الجواب : زمجرة أيضاً ، وارجع إلى كتبهم واقرأ .

لـكن لماذا يتتابع السحاب والمطر مثلا ؟ أو السخونة وتمدد الحديد ؟ ولا يتتابع السحاب والجفاف ؟ والحرارة وانـكماش الحديد ؟ أى لماذا تتتابع أشياء ، ولا تتابع أشياء أخرى ، ما دام لا سببية هناك لشيء فى شيء ؟ .

الجواب : زمجرة أيضا وارجع إلى كتبهم واقرأ .

ومن طريف ما جاء فى عبارته الأخيرة قوله [فلماذا لا يقف عند حدود خبرته فيقول : إن « ا » و « ب » مطردتان دائماً فى الوقوع] .

فمن أين له هذا الدوام ، وهو يعنى التتابع فى الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ؟ وهل وقع الماضى البعيد فى حدود خبرته الحسية ؟ وهل وقع المستقبل الذى لم يقع بعد فى حدود خبرته ؟ .

صور من التفـكير لو رآها الإنسان فى منام ، لعدت حلماً غريبا بين الأحلام ، ولـكن الوضعية المادية ، وقد تآمرت على القيم الروحية والمعنوية، قد فسحت صدرها لـكل ما يهدمها ، ولو لم يخضع لمنهجها الحسى .

ومن طريف ما جاء فى عبارته الأولى قوله :

[إننا لا نقول : إن أمر الطبيعة فوضى ، وإنما هى النزوات تجعل الرياح المعينة تتبع المطر آناً ولا تتبعه آناً آخر ، مع تشابه الظروف كلها فى الآنين .

بل نقول : إن اطراد التتابع قد جاء العلم به من الملاحظة وحدها ، أى من الخبرة . ولا يسعنا إلا أن نقف بالأمر عند حد الملاحظة لا نعدوها .

وليس فى هذه الملاحظة التى أدركنا بها رياحاً ومطراً ، ما يدل على « وجوب » بل كل ما فيها اطراد فى الحدوث وقع فعلا] .

فانظر إلى المشكلة التى يثيرها ! ثم انظر إلى جوابه عنها ! هل تجد بين الاثنين التقاء ؟ هل تجد الجواب يعالج المشكلة ويضع بين يديك حلا لها تطمئن إليه نفسك ، وتخلص به من بلبلتها وحيرتها ؟ .

ليس أمر الطبيعة فوضى — هكذا يقول — بحيث تستتبع الرياح المعينة المطر حيناً ، ولا تستتبعه حيناً آخر ، مع تشابه الظروف كلها فى الآنين .

لا . . . ليس أمر الطبيعة هكذا ، إنه منظم تنظيما دقيقاً ، ولكن ما سبب تنظيمه ونظامه ؟ ما سبب اطراد التتابع بين ظاهرتين خاصتين ؟ إنه عند ما يصل إلى هذا الحد من البحث ، يكون قد أدركته السآمة والملل ، فيقف حيث هو ، ولذلك يجيب جواباً ، لا ندرى أيتقدم بالمشكلة إلى الأمام ؟ أم يتأخر بها إلى الوراء ؟ ، إنه يقول :

[إن اطراد التتابع بين الظاهرتين قد جاءنا العلم به من الملاحظة وحدها] .

نعم إن هناك اطرادا بين الظاهرتين ، وأننا قد علمنا به عن طريق الملاحظة وحدها ، كل ذلك حق لا نناكر فيه ، ولكننا نسأل : ما علة هذا الاطراد ؟ وما سببه ؟ .

فأين هو الجواب ؟ الجواب هو السكوت المحير ، هو الوقوف وعدم الحركة ، هو الصمت وعدم الكلام .

ومن غريب أمر هؤلاء الوضعيين ادعاؤهم أنهم انتقلوا بالفلسفة إلى وضع جديد ، بحيث إنهم إذا عرضوا لمسألة ، انتقلوا بها إلى الواقع المحسوس بحيث يجعلون حلها مجسما بحيث يلمس ويسمع ويبصر ويشم ويذاق ، فأين هو إذن حل مشكلة التتابع بين الحوادث ؟ تسمع جعجعة ولا ترى طحنا .

* * *

ولنترك الوضعيين لنرجع إلى « رسل » .

لقد اتفق الأشاعرة والوضعيون على نفى كون الأول من الشيئين المتتابعين سبباً للثانى ، اتفقوا على ذلك ، رغم ما وراء هذا الاتفاق من خلاف بينهم أوضحناه فيما سبق .

ويقينية العلم ـ من حيث هو قواعد وقوانين كلية ـ متوقفة على صحة نظرية السببية من الجهة التى عارضها الأشاعرة والوضعيون .

فعلى « رسل » أن يدلى بما يصحح هذه النظرية ، من الجهة التى تعرضت ـ من قِبَل الأشاعرة والوضعيين ـ للنقد ، قبل أن يزعم يقينية العلم .

ثم إن سريان الضعف إلى نظرية السببية من الجانب الذى هاجمه الأشاعرة والوضعيون ينجر بدوره إلى قانون الاطراد القائل :

[الأسباب المتشابهة تنتج فى الطبائع المتشابهة نتائج متشابهة] .

لأنه ما لم يثبت عمل الأشياء بعضها فى بعض عمل السبب فى المسبب لا يصبح للقول « بأن الأسباب المتشابهة تنتج فى الطبائع المتشابهة نتائج متشابهة » قيمة .

فصحة القانون الثانى متوقفة على صحة القانون الأول .

ثم إنه قد سبق أن نبهنا إلى أن هذين القانونين ، ليسا من العلم التجريبى ، أعنى أن إثباتهما ـ إن ثبتا ـ لا يتم بوساطة الملاحظة والتجربة ، فحتى لو سلمنا صحتهما ـ والمفروض أنهما الأساس الذى ينبنى عليه العلم ، بمعنى أنهما القنطرة التى نعبر عليها من شاطىء التجربة الجزئية ، إلى شاطىء القوانين العامة والقواعد الكلية ـ يصبح العلم مستمدا أساس وجوده من شىء غير العلم ، أى من الفلسفة .

فإذا أخذنا بنظرية « رسل » فى الفلسفة ، وهى أنها تنزل عن مرتبة اليقين ، يصبح ما يستمد وجوده منها ، فى مثل مرتبتها على أكثر تقدير .

* * *

الفلسفة : يضع « رسل » الفلسفة فى مرتبة دون مرتبة اليقين . إنه يرى

[أنها وسط بين اللاهوت والعلم ؛ فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تأملات فى موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين][١] .

إن « رسل » ـ لا شك ـ يتطلف فى عبارته حيث يقول [لم نبلغ فيها بعد علم اليقين] فهو لم يغلق أمام الفلسفة باب اليقين ، ولكنه يقصر حكمه على وضعها الراهن فيقول [لم نبلغ بعد] ولا يقول [لن نبلغ فيها قط علم اليقين] .

ورغم أن الفلسفة لم تبلغ بعد ـ من وجهة نظر « رسل » ـ علم اليقين ، فلها عنده مهمة ليس من شأن غيرها أن يضطلع بها ، وهو يوضح هذه المهمة قائلاً :

[على أنك واجد بين اللاهوت والعلم منطقة حرة حلالاً للطرفين جميعاً ، فهى معرضة لهجمات الفريقين معاً .

وهذه المنطقة الحرة هى الفلسفة ، فيكاد معظم المسائل التى لا يستطيع العلم أن يجيب عنها ، والتى تستثير اهتمام العقول المتأملة ، أكثر مما يستثيرها أى شيء آخر ، أن تكون من القبيل الذى لا يستطيع[٢] العلم أن يجيب عنه . . .

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤ .

(٢) لا شك أن عبارة [فيكاد معظم المسائل التى لا يستطيع العلم أن يجيب عنها . . . أن تكون من القبيل الذى لا يستطيع العلم أن يجيب عنه] عبارة ركيكة ، وركتها إما ناشئة من المترجم ، أو من المؤلف .

وصوابها أن يقال : [. . . أن تكون من القبيل الذى لابد للفلسفة أن تعرض لدراسته] بدليل قوله فيما بعد [ومهمة الفلسفة هى دراسة هذه المسائل إن لم نقل إن مهمتها هى الإجابة عنها] .

=

ومن أمثلة هذه المسائل ما يلى :

أيكون العالم منقسماً إلى عقل ومادة ؟ وإن كان كذلك فما العقل وما المادة ؟ وهل العقل تابع للمادة ؟ أم أنه ينفرد بقوى خاصة به ؟ أفى الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده ؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة ؟ أحقاً هنالك فى الطبيعة قوانين ؟ أم أننا نؤمن بوجود القوانين فى الطبيعة إرضاء لرغبتنا الفطرية[1] فى النظام .

هل للعيش أسلوب شريف ؟ وأسلوب وضيع ؟ أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب ؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف ، فما عناصره ؟ وكيف لنا أن نحياه ؟ ألا بد للخير أن يكون خالداً لكى يكون جديراً عندنا بالتقدير ؟ أم الخير حقيق منا بالسعى وراءه حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتوم ؟ هل ثمت ما يجوز تسميته بالحكمة ؟ أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذبت ، إلى الدرجة القصوى من التهذيب ؟

= وربما كان المترجم — وهو الوضعى المتحمس — لم يرضه رأى رسل فى الفلسفة الميتافيزيكية ، حيث اعترف لها بنحو من أنحاء الوجود ، فطمس هو معالم الأصل طمسا .

ألا فليطمئن المترجم إلى أن رسل قد اعترف بعجز العلم عن مسائل ، واعترف لهذه المسائل بوجود ، رغم عجز العلم عنها ، وأسند مهمة هذه المسائل إلى الفلسفة ، خلافاً لما ذهب إليه المترجم فى كتابه « نحو فلسفة علمية » من أن ما يعجز العلم عن حله ، مقضى عليه بأنه هراء ولغو من القول .

غاية ما هنالك أن « رسل » يرى أن الفلسفة لم تصل فى هذه المسائل إلى يقين ونحن بصدد مناقشة رأيه فى ذلك .

(١) ومن أين لنا هذه الرغبة الفطرية فى النظام ؟ ثم أليس المفطورون على النظام جزءا من الطبيعة الكونية ، فيكون فى الطبيعة نظام ؟

تلك أسئلة لا نستطيع الجواب عنها فى المعامل . . . .

ومهمة الفلسفة هى دراسة هذه المسائل : إن لم نقل : إن مهمتها هى الإجابة عنها][1] .

لكن هل صحيح ما يقال من أن الفلسفة لم تصل بعد إلى يقين فى شىء من مسائلها ؟ هل كل ما لدينا من مسائل يقينية هى مسائل علمية مستمدة من الخبرة الحسية ؟ .

وكيف ونظرية أن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان نظرية عقلية وليست حسية ، فهل هى ليست يقينية ؟ .

وكيف ؟ ونظرية أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، نظرية عقلية وليست حسية ، فهل هى ليست يقينية ؟ .

وكيف ونظرية أن المساويين لشىء واحد متساويان ، نظرية عقلية ، وليست حسية ، فهل هى ليست يقينية ؟ .

وكيف ؟ ونظرية القياس الأوسطى القاضية بصدق القضية المتولدة من قضيتين صادقتين ، نظرية عقلية ، فهل هى ليست يقينية ؟ .

وبهذه المناسبة أحب أن أنبه إلى أن الاعتراض على نظرية القياس الأرسطى ، بأنها دور فاسد ، أراه اعتراضاً تافهاً رغم أنه شغل بال المفكرين طويلا فى القديم وفى الحديث على السواء ، ولم يجدوا مخرجاً منه يطمئنون إليه .

لقد قام هذا الاعتراض على أساس أن المقدمة الكبرى فى القياس متوقفة على النتيجة ، باعتبار النتيجة جزئية من جزئياتها .

فالنتيجة متوقفة على القياس المتوقف على كبراه باعتبارها جزءاً مكوناً له ، فالنتيجة متوقفة على الكبرى .

إذن كبرى القياس متوقفة على النتيجة ، والنتيجة متوقفة على كبرى القياس ـ

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية ص ٤ ، ٥ .

وهذا دور فاسد .

هذا هو الاعتراض وذاك هو أساسه .

لكن إذا عرفنا أن كبرى القياس لا تقوم على أساس استقراء تام للجزئيات الداخلة تحتها ، بل تقوم على أساس استقراء لبعض الجزئيات فقط .

ثم بناء على قانوني العلية والاطراد ـ على ما أوضحناه آنفاً في بحث يقينية العلم[1] ـ ننقل حكم الجزئيات التي أجرينا عليها التجارب إلى جميع الجزئيات ، بحيث يصبح عندنا قانون عام ينطبق عليها جميعها ، وهذا القانون العام هو الذي نضعه كبرى القياس.

عرفنا أنه ليس بلازم أن النتيجة التي نستخرجها من القياس ، تكون واحدة من الجزئيات التي أجرينا عليها التجارب ،واستخرجنا منها القانون العام الذي وضعناه كبرى في القياس .

وإذا لم تكن النتيجة واحدة من الجزئيات التي كانت أساسا لاستنباط الكبرى ، لم تكن الكبرى متوقفة على النتيجة ، وإن كانت النتيجة متوقفة على الكبرى ، فلا يكون هناك دور لأن الدور هو توقف الطرفين كل منهما على الآخر من الجهة التي توقف منها عليه ؟ والتوقف في هذه الحال هو توقف من جانب واحد ، لأن النتيجة هي المتوقفةعلىالكبرى ، أما الكبرى فليست متوقفة على النتيجة .

بل إني أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول : إن الجزئية التي فحصناها أولا ، وجعلناها أساسا لاستنباط الكبرى ـ بمقتضى قانوني العلية والاطراد ـ ليس لأحد أن يدعى أن الكبرى متوقفة عليها بشخصها ، حيث إن جزئية غيرها يمكن أن تسد مسدها ، فالكبرى متوقفة على نوع هذه الجزئيـة لاعلى شخصها .

---

(١) انظر ما سبق ص ١٩٧ .

فلو فرض وأننا استخرجنا هذه الجزئية ذاتها من القياس – أعنى الجزئية التى أجرينا عليها التجربة ثم اتخذناها أساسا لاستنباط القانون العام بمقتضى قانونى العلية والاطراد ، ثم جعلنا هذا القانون العام ، كبرى فى القياس – بعد أن تناسيناها[1] لأى سبب من الأسباب أننا عرفناها معرفة سابقة من التجربة ، فإن هذه الجزئية تكون متوقفة على الكبرى ، وتكون الكبرى متوقفة على نوعها ، لا على شخصها ، فتكون الجهة منفكة ، فلا يتحقق الدور .

هذا كله لو جاريناهم على أن الطريق التى نحصل منها على الكبرى محصورة فى الاستقراء ، وهذا – عندنا لتحقيق – غير مسلم ؛ لأن الكبرى قد تثبت بطريق غير طريق الاستقراء ، فمثلا قولنا : كل إنسان متعجب .

لا تحتاج فى ثبوتها إلى القيام بعملية استقراء ، وإنما يكفى أن نحلل معنى الإنسان لنعرف أنه متعجب ، فمن المسلم به أن التعقل عنصر أساسى فى مفهوم الإنسان ، سواء كان كل مفهوم الانسان أنه عقل ، والمادة ثوب يخلعه كما يذهب إلى ذلك فريق ، أو كان مفهومه أنه عقل وجسم ، كما يذهب إلى ذلك فريق آخر .

وأيا ما كان الأمر فالعقل الداخل فى مفهوم الإنسان جزءاً أو كلا ، عقل قاصر ليس فى وسعه أن يحيط بكل أسرار الكون ، ومن هنا ينشأ تعجبه ؛ لأن معنى التعجب هو الدهشة والاستغراب حينما يصادف المرء مالا يستطيع أن ينفذ إلى اكتناه سره .

وبهذا التحليل نصل إلى التصديق بقضية أن الإنسان متعجب ، دون أن نحتاج إلى استقراء حتى نهب صارخين فى وجه نظرية القياس قائلين : إن الكبرى عرفت بوساطة الإستقراء ، فهى متوقفة على العلم بالجزئيات الداخلة تحتها والنتيجة – وهى جزئية من جزئيات الكبرى – متوقفة على الكبرى ،

(١) وإنما اشترطت النسيان أو التناسى ؛ لأننا إذا لم ننس أو نتناس علمنا بهذه الجزئية من طريق التجربة ، لم يكن لاكتسابها من القياس داع ؛ لأن طلب علم المعلوم من طريق مبنى على الطريق الأول ، ليس من شأن العلماء .

فيكون الكبرى متوقفة — على النتيجة — والنتيجة متوقفة على الكبرى ، وهذا دور ظاهر الفساد .

* * *

أليس ذلك التحقيق المنطقى بالغا حد اليقين ؟أم ليس هو فلسفة ؟ .

نعم إن حديثاً دار حول كون المنطق فلسفة ، أو مدخلا إلى الفلسفة ، ولكن إذا جاز أن ينازع فى هذا منازع ، فلن يكون وضعياً ؛ لأن الوضعيين ردوا المنطق إلى الفلسفة وردوا الفلسفة إلى المنطق .

ومن ناحية أخرى فإننا فى الاصطلاح الذى جرى عليه « رسل » و « مدكور » فى تعداد مشكلات وأمهات مسائل الفلسفة[1] ، قد قابلنا بين شيئين اثنين فقط . اعتبرناهما شاملين لكل جوانب المعرفة : هما : الفلسفة والعلم .

فالعلم يدخل فى مجال الخبرة الحسية .

والفلسفة تتناول كل ما يخرج عن هذا المجال .

وعلى هذا الأساس يكون المنطق والأخلاق فلسفة .

* * *

وهل نظرية السببية القاضية بأن الشيء الحادث لا بد له من سبب وأن السبب لا يمكن أن يكون دون المسبب فى الكمال ، ليست يقينية ؟ أم ليست فلسفة ؟ .

نعم إن السببية قد تعرضت لهجمات الوضعيين وهجمات أمثالهم . ولكن الهجوم المزيف لا يحجب نور الحق ، وإن هجومهم ليحمل فى طيه زيفه وتخاذله . أليسوا يقولون : لا ندرى إن كان العالم حادثاً ، أو قديماً ، ولا ندرى إن كان له سبب ، أو ليس له سبب ، لأن شيئاً من ذلك لا يقع

---

(١) راجع هذه المشكلات فيما سبق ص ٢٠ ، ٢١

فى مجال الخبرة الحسية التى هى كل ما يصدقون به . ولا يجرؤون على التصريح بأن الممكن أو الحادث ، مستغن عن الواجب والمحدث . إنهم يعرفون أن النتيجة الفعلية لموقف الشك الذى يقفونه من موجد الكون ، ولموقف الإنكار ، سواء ، وهى عدم الاعتراف به وعدم التقيد قبله بواجبات والتزامات، ولكن الشك موقف ألين عريكة من الإنكار ؛ لذلك فضلوا أن يتخذوه شعاراً لهم حتى لا يدمغوا بأنهم يقفون موقفاً يجابهون فيه الحق الصريح بالمكابرة والإنكار .

إنهم يقولون : إن العالم من حيث قدمه أو حدوثه ، ومن حيث حاجته إلى سبب ، أو عدم حاجته إليه ، خارج عن حدود الخبرة الحسية ، وإذن فلا سبيل إلى علمه من هذه الناحية ، وإن الفلسفة الميتافيزيكية لتتورط حين تعرض لمثل هذه المباحث .

هكذا تقول الفلسفة الوضعية ، لكن إذا عرض العلم لنفس هذه المباحث وانتهى فيها إلى غير ما تقول الفلسفة الميتافيزيكية رضيت عنه الفلسفة الوضعية ، فكأن الفلسفة الوضعية لا تهتم المناهج ، وإنما تهتم للنتائج . وكأن هناك نتائج خاصة هى حريصة عليها ، ولذلك فهى تقبلها دون رعاية لقيمة الطريق التى تأدت إليها ، وترفض ما عداها دون رعاية أيضاً لقيمة الطريق التى تأدت إليها . إرجع إلى النص الذى اقتبسناه سابقاً[1] واستمع إلى الفلسفة الوضعية تحكى عن العلم ، وهو يتحدث عن الكون ككل ، حكاية رضى وإعجاب ، بينما هى تحكى عن الفلسفة الميتافيزيكية حديثها عن الكون ، ككل ، حكاية سخط وامتعاض ، هذا لأن العلم — وإن كان فى هذا المقام يخبط خبط عشواء — يقول عن العالم ، ما يرضى النزعة المادية الوضعية ، بينما تقول عنه الفلسفة الميتافيزيكية مالا يرضى نزعتها .

---

(١) ص ٧٣ .

فليست المسألة إذن مسألة الحكم على الكون ككل ، أو عدم الحكم عليه ككل ، ولكنها عصبية للهوى وجمود على الزيف . إن حكاية العلم لنشأة الكون ، كما وردت فى النص المشار إليه آنفا ، حكاية أولى بها أن تدرج فى عداد القصص الخيالية ، لا فى عداد المعرفة الإنسانية ؛ لأن أحدا لم ير بداية الكون كما يحكيها النص ، ولا شاهد دبيب الحركة فيه ، فى الماضى البعيد ، كذلك لم ينفذ أحد بنظره إلى المستقبل ليرى هذه الدورات الكونية التى لم تحدث بعد ، ولكنها سوف تحدث .

ألا إنه تخمين ، إن نسب إلى العلم ، قبلته الفلسفة الوضعية كأنه حقيقة من الحقائق الثابتة المؤكدة ، وإن نسب ما هو أوثق منه إلى الفلسفة الميتافيزيكية ، كان خرافة ولغواً .

وهل لو اجترأ أحد وسأل عن سبب اتخاذ وقت خاص تبدأ فيه حركة العناصر الكونية — كما يقول النص المشار إليه — وامتزاجها ، دون ما قبله من أوقات ، وما بعده من أوقات ، فبماذا يجيبون ؟

أيجيبون بأن الأسباب التى نشأ عنها الامتزاج والحركة ، قد تمت واكتملت فى هذا الوقت .

إنهم إن أجابوا بذلك توجه إليهم السؤال التالى :

هل تعترفون بالأسباب والسببية ؟

فإن أجابوا بـ « نعم » ناقضوا أنفسهم ، وإن أجابو بـ « لا » بقى السؤال قائماً ، وهو لماذا كان هذا الوقت الخاص ، دون ما قبله وما بعده ، هو بداية ظهور الحركة ، والامتزاج ، حيث لم يكن هنالك أسباب تحكمت فى الأمر واقتضت ما وقع ؟

ألا أيها الوضعيون أعيرونا عقولكم لنفهم بها الأمور كما تفهمون ؟ فإن عقولنا تأبى علينا أن نفهمها كما تفهمون ، وما إلى العناد قصدنا ، ولكن قصدنا فقط أن تفهمونا كيف تسير العربة بدون حصان ؟ وكيف يسير القطار بدون بخار ؟ وكيف تضيء الأسلاك بغير كهرباء ؟ وكيف تصير المادة الميتة هذه الشجرة الخضراء ، النامية المورقة ، المثمرة ؟ وهذا الحيوان الحساس المتحرك ؟ وهذا الإنسان العاقل المدرك ؟ بدون سبب ؟

ربما يقولون : التطور ! هو مصدر كل ما ترى .

وما التطور ؟ أليس هو الانتقال من حالة إلى حالة ؟ كانتقال المادة من حال الجمود والموت ، إلى حال الحياة والحركة ؟ إن التطور هو نفسه الحدث الكونى المسئول عنه فكيف يكون هو الجواب ؟

يقول « بول كليرانس ابرسولد »[1] .

[وبرغم أن العلوم تستطيع أن تقدم لنا نظريات قيمة عن السديم ، ومولدات المجرات ، والنجوم ، والذرات وغيرها من العوالم الأخرى ، فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة ، والطاقة التى استخدمت فى بناء هذا الكون ، أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ، ونظامه الحالى ؟

والحق أن التفكير المستقيم والاستدلال السليم يفرضان على عقولنا فكرة وجود الله][2].

---

(١) أستاذ الطبيعة الحيوية ، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا ، مدير قسم النظائر والطاقة الذرية فى معامل « أوك ريدج » عضو جمعية « الابحاث النووية والطبيعة النووية » .

(٢) كتاب الله يتجلى فى عصر العلم ص ٣٩ . قارن أيها القارىء بين رأى العلم الذى يرويه هذا العالم ، وبين رأى العلم الذى يحكيه صاحب « نحو فلسفة علمية » ص ٧٣ ، ص ٢٠٤ .

ويقول « ايرفنج وليام »[1] .

[فعلم الفلك مثلا ، يشير إلى أن لهذا الكون بداية قديمة ، وأن الكون يسير إلى نهاية محتومة .

وليس مما يتفق مع العلم أن نعتقد بأن هذا الكون أزلى ليس له بداية أو أبدى ، ليس له نهاية .

فهو قائم على أساس التغير ، وفى هذا الرأى يلتقى الدين والعلم][2]

أليس فى هذه الحجج والبراهين ـ ونظائرها كثير جداً ـ ما يكفى لأن يقدم مادة فلسفية يقينية ، لو اطرح الشك المصطنع ، والعناد المتكلف ؟

ثم إن كثيراً من المشكلات الفلسفية الأخرى يظفر بمثل هذه الدرجة من اليقين ، على أن بعض المشاكل الفلسفية ، إن لم تظفر بالحلول اليقينية ، فلماذا لا نقنع فيها بحلول راجحة ؟ وهل من الإنصاف إذا رجح رأى رأياً فى مشكلة من المشكلات أن ننبذ الرأيين معاً ، وأن نقف منهما موقفاً سواء ؟ كيف ، والأرجحية خطوة إلى الأمام ، خطوة نحو الحق ، والمرجوحية خطوة إلى الوراء ، خطوة نحو الباطل ؟ فكيف نسوى بينهما ؟ .

يقول « رسل » فى كتابه « مشاكل الفلسفة » :

« فالنقد المقصود ليس باختصار ما يصمم على الرفض دون مبرر ، بل هو ما يبحث فى كل معرفة ظاهرية على أساس مميزاتها ، ويحتفظ بكل ما يزال يبدو أنه معرفة ، بعد أن يتم هذا البحث .

---

(١) أستاذ العلوم الطبيعية ، حاصل على دكتوراه الدولة من جامعة ايوى ـ اخصائى الحياة البرية فى الولايات المتحدة ، أستاذ العلوم الطبيعية فى جامعة ميشجان منذ سنة ١٩٤٥ ـ اخصائى فى وراثة النباتات ، ودراسة شكلها الظاهرى .

(٢) كتاب « الله يتجلى فى عصر العلم » ص ٥٥قارن بين ما هنا . وبين التوافه التى يرويها صاحب « نحو فلسفة علمية » انظر ما سبق ص ٧٣ . ٢٠٤

أمّا أنّ خَطَرَ الوقوع فى الخطأ يبقى بعد ذلك ، فهذا ما يجب أن نسلم به ما دام الإنسان غير معصوم .

وللفلسفة أن تدعى بحق أنها تقلل من خطر الوقوع فى الخطأ ، وأنها فى بعض الحالات تجعل هذا الخطر من القلة ، بحيث يمكن التغاضى عنه عملياً .

وليس فى الإمكان أن نفعل أكثر من ذلك فى عالم لا بد أن تحدث فيه الأخطاء][1] .

ألا فليسمع أولئك الذين يتمسحون بأذيال « رسل » ويتخذون منه قدوة وإماماً ، يشرقون إن شرق ، ويغربون إن غرب ، فليعلموا أن الفلسفة الميتافيزيكية حقيقة واقعة ، وآراؤها من القوة بحيث لا يدخل إليها الضعف إلا من ناحية أن الإنسان نفسه ضعيف وقواه محدودة ، لا من ناحية أن مشكلات الميتافيزيكى فارغة وغير ذات معنى كما يزعم الزاعمون .

* * *

على أنى لا أستطيع أن أتغاضى عن هذه المشكلة التى أشرت إليها فى التعليق على عبارة « رسل » السابقة ، تلك المشكلة التى تكاد تقوض أركان الفلسفة ، وتمحو أثرها من الوجود ، وذلك عن طريق الطعن فى العقل والحواس — وسيلتينا إلى العلم والفلسفة معاً — من جهة قدرتها على إيصالنا إلى حقيقة واقعية .

فهل العقل والحواس فى وسعهما — إذا استعملا استعمالا صحيحاً ، وحكما فى أمر ما ، حكماً جازماً — أن يقدما لنا صورة صحيحة عن الواقع ؟ أم شأنهما معنا شأن الحالم ، يدرك أموراً إدراكاً قوياً ، ويؤمن بوجود ما يدرك ،

---

(١) ص ١٢٩ من ترجمة الأستاذين « محمد عماد الدين بن إسماعيل » و « عطية محمود هنا » .

ثم يستيقظ من نومه ، فيحكم هو نفسه ، على ما أدرك من قبل وآمن بوجوده ، بأنه لم يكن سوى خداع ؟ .

فهل لا يمكن أن تكون حياة اليقظة ليست سوى حلم طويل من نوع يختلف — من جهة العمق والسطحية — عما نسميه أحلام النوم والنعاس ؟ .

يقول « رسل » :

[لقد ظهر أننا إذا أخذنا أى شيء عادى من الأنواع المفروض أننا نعرفها بواسطة الحس — كالمائدة — فإن ما تقدمه لنا حواسنا مباشرة ، ليس حقيقة الشيء باعتبار أنه مستقل عنا ، ولكنها تقدم حقيقة بعض موضوعات الحس التى تعتمد فيما يظهر لنا على العلاقات بيننا وبين الشيء .

وعلى ذلك فما نراه ونشعر به مباشرة هو مجرد « ظاهر » نعتقد أنه علامة لحقيقة وراءه .

ولكن إذا لم تكن الحقيقة هى ما يظهر ، فهل لدنيا أى وسيلة لمعرفة ما إذا كانت توجد حقيقة بالمرة ؟ أو إذا كانت المائدة توجد ، فهل لدنيا أى وسيلة لاكتشاف ما هى ؟ .

مثل هذه الأسئلة تبعث على الحيرة ، ومن الصعب أن نعرف أنه حتى أغرب الفروض قد تكون غير صحيحة .

وعلى هذا فمائدتنا المألوفة التى لم تثر فينا إلا أقل الأفكار ، حتى الآن أصبحت مشكلة تملؤها الاحتمالات المثيرة للدهشة .

والشيء الوحيد الذى نعرفه عنها ، هى أنها ليست ما يظهر لنا .

وفيما عدا هذه النتيجة المتواضعة ، لدينا حتى الآن حرية تامة للتخمين :

فليبنتز يخبرنا بأنها مجموعة من الأرواح .

وباركلى يخبرنا بأنها فكرة فى عقل الله .

والعلم الوقور — ونادراً ما يكون أقل غرابة — يخبرنا أنها مجموعة عظيمة من الشحنات الكهربائية ، فى حركة عنيفة .

ومن بين هذه الاحتمالات المثيرة للدهشة يقترح الشك أنه ربما لا توجد مائدة بالمرة][1] .

لقد لعبت فكرة السكون بعقول بعض الفلاسفة ، فجوزوا أن تكون الحياة حلماً طويلا ، واعتبروا ما نسميه حقائق يقينية ، حقائق نسبية ، أى بالنسبة لما زودنا به فى هذه الحياة من آلات إدراك ؛ كما أن ما نراه فى النوم يكون حقاً بالنسبة لحالة النوم ، فإذا ما استيقظنا تغير حكمنا السابق ، واستبدلنا به حكماً غيره ، فمن الجائز كذلك أنه لو تغير وضعنا عما هو عليه فى هذه الحياة ، أن نغير رأينا فيما نسميه فى هذه الحياة حقائق ، ونراه من خلال الوضع الجديد أوهاماً وخيالات .

يقول « رسل » [وبمعنى من المعانى ، يجب أن نسلم بأننا لا نستطيع أبداً ، أن نبرهن على وجود أشياء غير ذواتنا وإدراكاتنا .

ولا ينتج أى خطأ منطقى من افتراض أن العالم يتكون من ذاتى وإفكارى وشعورى وإحساسى ، وأن كل ما عداه مجرد خيال . .

وليست هناك استحالة منطقية فى افتراض أن الحياة بأجمعها حلم نبدع فيه بأنفسنا جميع الأشياء التى تتمثل أمامنا][1] .

وما دام هذا الاحتمال قائماً ، فلا سبيل إلى اعتبار معلوماتنا حقائق مطلقة ، فهى لا تزيد عن أن تكون حقائق نسبية .

لقد عرض « ديكارت » لهذه المشكلة ، ولم يجد لها حلا سوى اللجوء إلى الثقة فى الله ، الذى اعتقد فيه أنه لا يمنحنا آلات خادعة ومضللة » .

---

(١) المصدر السابق ص ١٦ ، ١٧ .وانظر مايقوله « رسل » عن العلم هنه

نعم إنها يمكن أن تخطىء ، لكن خطؤها يمكن تداركه .

وهاك نص ديكارت فى هذا الشأن :

[كل ما تلقيته حتى اليوم ، وآمنت بأنه أصدق الأشياء ، وأوثقها ، قد اكتسبته من الحواس ، أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة . ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة .

لكن قد يقال : لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان فى أشياء صغيرة جداً ، وبعيدة جداً عن متناولنا ، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى ، لا نستطيع أن نشك فيها شكا يقبله العقل ، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس .

مثال ذلك أنى ههنا جالس قرب النار ، لابس عباءة المنزل ، وهذه الورقة بين يدى ، وأشياء أخرى من هذا القبيل .

وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين ، يداى ، وهذا الجسم جسمى ، اللهم إلا إذا أصبحت مثيلا لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء ، الصاعدة من المرة ، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك ، فى حين أنهم فقراء جداً ، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان ، فى حين أنهم فى غاية العرى ، أو يتخيلون أنهم جرار ، وأن لهم أجساماً من زجاج .

ألا أنهم مجانين ، ولن أكون أنا أقل منهم إسرافاً وخبلا إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم .

لكن ينبغى علىّ هنا أن أعتبر أنى إنسان ، وأن من عادتى لذلك

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٢ .

أن أنام ، وأن أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها هؤلاء المخبولون فى يقظتهم ، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون .

كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هـذا المكان ، وأنى لابس ثيابى ، وأنى قرب النـار ، مع أنى أكون فى سريرى متجرداً من ثيابى .

يبدو لى الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أحمله ليس ناعساً ، وأنى إنمـا أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى .

إن ما يقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتميزاً ، ولـكن عند ما أطيل التفـكير فى الأمر ، أتذكر أنى كثيراً ما انخدعت فى النوم بأشباه هذه الرؤى ، وعند ما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية ، نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيسـاورنى الذهول ، وإن ذهولى لعظيم ، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعى بأنى نائم .

وإذن فلنفرض الآن أننا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين ، وما شابه ذلك ، إن هى إلا رؤى كاذبة .

ولنذهب إلى أنه لم تـكن أيدينا ولا أجسامنا بأكلهـا ، على نحو ما نراها ، لـكن لابد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التى تتمثل لنـا فى النوم ، كلوحات وصور ، لا يستطاع تـكوينها إلا على غرار شيء واقعى وحقيقى .

وإذن فهذه الأشياء العامة على الأقل — كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكله — ليست أشياء متخيلة بل هى واقعية وموجودة .

فالحقيقة أن المصورين ، وإن كانوا يبذلون ما أتوا من مهارة فى تمثيل بنات البحر ، والتيوس الآدمية ، فى أشكال ، هى غاية فى الغرابة ، والبعد عن المألوف ، لا يستطيعون مع هذا أن يضفوا عليها أشكالاً وطبائع جديدة كل الجدة ، ولكنهم إنما يصنعون مزيجاً من أعضاء حيوانات مختلفة ، أو إن تيسر لهم من شطط الخيال ما يحملهم على أن يبتدعوا شيئاً يبلغ من جدته أن أحداً لم ير قط له مثيلا ، ويكون عملهم لذلك شيئاً مختلقاً أصلاً ، وزائفاً إطلاقاً ، فلا بد على الأقل من أن تكون الألوان التى يؤلفونها منها حقيقية .

ويمكن أن يقال ، قياساً على السبب المتقدم : إنه لو صح أن هذه الأشياء العامة — أعنى الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك — يمكن أن تكون خيالية ؛ فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء أخرى أبسط وأشمل منها ، هى حقيقية وموجودة ، ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية ، يتكون كل ما يقوم فى فكرنا من صور الأشياء ، سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية ، أو مختلقة ووهمية .

ومع ذلك فإن معتقداً قد رسخ فى ذهنى منذ زمن طويل ، وهو أن هنالك إلهاً قادراً على كل شىء ، وهو صانعى وخالقى على نحو ما أنا موجود .

فما يدرينى لعله قضى بأن لا يكون هنالك أرض ولا سماء ، ولا جسم ممتد ، ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعاً ، وأن تبدو لى موجودة على نحو ما أراها !

بل لما كنت أرى أحياناً أن غيرى يغلطون فى الأمور التى يحسبون أنهم أعلم الناس بها ، فما يدرينى لعله قد قدر ، ان أغلط أنا أيضاً ، كلما جمعت اثنين وثلاثة ، أو أحصيت أضلاع مربع ، أو أطلقت حكماً على شىء أسهل من ذلك ، لو أمكن أن نتصور شيئاً أسهل منه .

ولـكن لعل الله لم يشأ إضلالى على هذا النحو ؛ لأنه سبحانه كريم رحيم][1]

ومن قبل « ديكارت » عرض الغزالى لنفس المشكلة ، وتخلص منها بنفس الحل الذى ربما يكون « ديكارت » قد عرفه عن طريق الغزالى وهاك نص الغزالى فى هذا الشأن ، قال :

[فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات، ومن أين الثقة بها ، وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تـكن له حالة وقوف ؟

وتنظر إلى الـكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ؟

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تـكذيباً لاسبيل إلى مدافعته .

قالت المحسوسات : بم تأمن أن تـكون ثقتـك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فـكذبنى ، ولولا حاكم العقل لـكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فـكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لايدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت أشكالها بالمنام وقالت :

---

(١) التأملات ص ٤٥ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فيم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ماتوهمت خيالات لاحاصل لها .

فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة ، لم يمكن تركيب الدليل .

فأعضل الداء ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لابحكم النطق والمقال .

وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنصب دليل ولا ترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة][1]

ولعله لابأس عند « الغزالى » و « ديكارت » أن يتورطا فى الدور ، حيث إنهما يثبتان وجود الله بالعقل ، ثم فى الوقت ذاته يقرران أن العقل ثقة لأنه منحة من الله .

وإذن فالثقة بالعقل متوقفة على إثبات وجود الله ، وإثبات وجود الله متوقف على أن يكون العقل الذى يثبته ثقة .

---

(١) المنقذ من الضلال .

ولكن ذلك لا بأس به عندها ؛ لأنه مادام الإنسان مخلوقا فلابد أن يكون محدوداً فى قواه وملكاته ، لابد أن يكون محدود فى سمعه وبصره وما إليهما ، ولابد أن يكون محدوداً فى عقله وتفكيره .

والحدود فواصل بين ماهو ممكن بالنسبة للمحدود ، وما ليس ممكنا بالنسبة له .

وهذا يعنى أن الإنسان عاجز عن أن يحل المشكلات التى تقع فى النطاق الخارج عن حدوده ، ومالم تساعده قواه على حله يظل مشكلا بالنسبة له ، ويظهر هو واقفا أمامه وقفة العاجز المتحيز .

وهذا ماهو حاصل فعلا بالنسبة لعقله وحواسه ؛ فإنها بحاجة إلى من يزكيها ويشهد لها بأنها قادرة على إدراك الحقيقة .

وهذه التزكية لاتصدر إلا من شىء خارج عنها ، فإن لم تظفر بهذه التزكية ظلت موضعا للشك من حيث قدرتها على كشف الحقيقة .

والمشكلة قائمة فى طريق كل باحث ليس فى وسع أحد أن يزعم أنها ليست فى طريقه ، إنما الذى فى وسعه أن يفعله أن يتغاضى عنها ، ليستطيع أن يقيم بناء فلسفيا ، وإذن فالإنسان بين أمرين لاثالث لهما :

إما أن يلجأ كما لجأ الغزالى وديكارت إلى الإيمان بوجود الله والثقة فى رحمته يستمد منهما الثقة فى عقلنا وحواسنا ليتخذ منهما أدوات يعتمد عليها فى كشف الحقيقة .

وعلى هذا الفرض يصبح العلم بحاجة إلى الفلسفة الميتافيزيكية يستمد منها صلاحيته للوجود من ناحيتين اثنتين :

أولهما ـ أن الملاحظة والتجربة اللتين هما طريق العلم ، إنما يستمدان الثقة فى قدرتهما على إدراك الحقيقة من الإيمان بوجود الله ، والإيمان فى رحمته وكرمه ، كما انتهى إلى ذلك ديكارت والغزالى :

وثانيتهما : أن الإنتقال من الحكم الجزئى إلى القاعدة الكلية والقوانين العامة ، متوقف على قانونى العلية والإطراد ، وهما من قبيل الميتافيزيكا ، لا من قبيل العلم وقد أوضحنا ذلك آنفا .

وإما أن تظل أفكاره معلقة لايدرى أحلم هى أم حقيقة ، حتى يبت فى القضية التى ليس فى إمكانه أن يبت فيها ، وهى : هل نعيش فى حلم ؟ أم فى يقظة ؟

* * *

هكذا يرغم العلم على أن يتخذ من الفلسفة الميتافيزيكية عونا له .

وهكذا ترغم الفلسفة على أن تتخذ أساسها من الإيمان بوجود الله .

هكذا وإلا فلا سبيل إلى علم الإنسان بشىء وراء [ذاته ، وأفكاره وشعوره وإحساسه] .

أما العالم الخارجى ، فليس هنالك استحالة منطقية فى أن يكون حلما طويلا . كما صرح « رسل » فيما سبق .

وهذا مظهر من مظاهر الكبرياء الإلهية ، فإما أن يذعن الإنسان لها ، وإما أن يقذف بنفسه فى متاهة لا يدرى كيف يخرج منها .

تباركت ياذا العزة والجلال !

وتعاليت ياذا العظمة والكبرياء !

خلقت الإنسان وعرفته الطريق إليك ، فتنكبها ، وعرفته الهدى والرشاد ، فأبى إلا الغواية والضلال ، فكشفت له عن ضآلة شأنه ، وهوان قدره ، فإن رجع إليك قبلته برحمتك ، وإن تمادى فى طيشه وحماقته عاملته بعدلك .

اللهم إنى أبرأ من حولى وقوتى إلى حولك وقوتك ، وأعوذ بك منك ؛ فإنه لا منجا منك إلا إليك .

* * *

اللاهوت : يقول « رسل » عن اللاهوت فى عرض حديثه عن الفلسفة .

[لكنها — أى الفلسفة — كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل أكثر مما تستند إلى الإرغام ، سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد ، أو قوة الوحى(١)]وهذا يعنى أن اللاهوت سبيله الإرغام ، وأنه لا يسلك مسلك الإقناع العقلى .

ويقول أيضا [على أن الإجابات التى أجاب بها رجال اللاهوت فيما مضى ، عن تلك المسائل — يعنى المشكلات التى عجز العلم عن حلها — والتى كانت تبعث الرضا فى النفوس لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا] (٢)

وهذا يعنى — من وجهة نظر رسل — أن أهل زماننا لما خلصوا أنفسهم من ربقة التقليد ، نتيجة للتقدم العلمى الذى كشف أمامهم آفاقا جديدة من المعرفة ، لم تعد تقنعهم الإجابات التى يتقدم بها رجال الدين لحاول للمشكلات التى تنحى العلم عن حلها ، كما كانت تقنع أسلافهم ؛ لأنها — فيما يعنى « رسل » — لا ترضى العقل .

ولقد قرأت رأيا — لست أدرى لمن — يزعم صاحبه أن الدين يتحمل مسئولية التأخر والرجعية اللذين عانت الإنسانية من ويلاتهما الشىء الكثير .

* * *

أَما أن الدين يأتى عن طريق الوحى ، فذلك صحيح ، وأَما أنه يقوم على الإرغام بقوة الوحى ، فذلك غير صحيح ؟ إنه إنما يقوم على الإرغام بقوة العقل ، إن صح هذا التعبير .

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤ .

فالدين له جانبان :

جانب صدور .

وجانب قبول .

أما جانب الصدور فهو الوحى ؛ لأن الأديان صادرة عن الله إلى عباده يحملها الوحى عنه إليهم ، وليس لهذا الجانب إلا مهمة التوصيل .

أما جانب القبول فهو العقل ؛ إذ الناس مطالبون من الدين نفسه بأن يعرضوا مبادئه على عقولهم ؛ لأن فى ذلك :

أولا : ضمانا لتمييز الأديان الزائفة ، من الأديان الصحيحة ، والأديان الصحيحة حريصة على أن لا تزاحمها الأديان الزائفة ، ولا وسيلة لهذا التمييز إلا نظر العقل .

ثانيا : تحقيقا للعدالة الإلهية . التى على أساسها يقع التكليف ، فإنه إذا انكشف لعقل الإنسان صدق الدعوة التى يُدعى إليها ، ثم لم يتبعها ، مع عدم الموانع ، تحمل مسئوليه المخالفة ، وكان عقابه عدلا لايشوبه ظلم .

وعلى العكس من ذلك إذا أشكل عليه الأمر ، مع حرصه على طلب الحق ، وأخذه بأسبابه ، فإنه يكون معذوراً فى نكوصه عن الأخذ به .

يقول الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر الأسبق فى تفسير سورة « لقمان » :

[وهنالك أناس بلغتهم الدعوة ، وبلغهم الكتاب ، وأخذوا فى النظر والاعتبار ، ولم يصلوا إلى شىء بعد الجهد والإنصاف .

هؤلاء أمرهم إلى الله ، والرأى عندى أنه أرحم من أن يعذبهم][1] .

---

(١) كتيب صغير نشرته دار الهلال ص ٥٧ .

فأى إرغام فى دين يقوم منهجه فى العرض على أساس من العدالة الإلهية ، ومن الحرية الإنسانية التى تساير حكم العقل ولا يتحكم فيها أية سلطة سوى سلطته .

وتمشياً مع قاعدة أن العقل أساس ضرورى للأخذ بمبادىء الدين ، قرر علماء الإسلام أن أول واجب على الإنسان الذى يبلغ درجة النضج العقلى أن ينظر فى الكون بعقله ، من جهة احتياجه لموجد يوجده ، أو عدم احتياجه ، ليؤمن بما يوصله إليه نظره . بل قرر بعضهم أن أول واجب على الإنسان الذى يبلغ درجة النضج العقلى ، هو الشك ، من حيث إن الشك يقتضى تخلية الذهن تماماً من كل رأى سابق ، وتخليته من العصبية لأى رأى سابق ، حتى لا يخضع فى قبول أى رأى أورده ، إلا لحريته المقيدة بسلطة عقله فقط .

يقول عضد الدين الايجى ، والسيد الشريف الجرجانى ، فى كتاب المواقف :

[قد اختلف فى أول واجب على المكلف أنه ماذا ؟ فالأكثرون ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، على أنه معرفة الله تعالى ؛ إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية ، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية .

وقيل هو النظر فيها ، أى معرفة الله سبحانه ؛ لأنه واجب اتفاقا ، كما مر ، وهو قبلها ، وهذا مذهب جمهور المعتزلة ، والأستاذ أبى إسحاق الاسفرائينى.

وقيل هو أول جزء من النظر ؛ لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه ، فأول جزء من النظر واجب ، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة .

وقال القاضى ، واختاره ابن فورك وإمام الحرمين ، إنه القصد إلى النظر ؛ لأن النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه . . .

وقاله أبو هاشم : أول الواجبات الشك][1] .

هكذا يستوعب مفكرو الإسلام كل الصور الممكنة التى تصلح بداية لسلوك طريق البحث لمعرفة الحق فى أمر الكون وخالقه ، ليجعلوها أول الواجبات :

فمعرفة الله ، هى بداية الطريق ، يجعلها الإنسان العاقل أول موضوع يشغل نفسه به ، عند فريق ، باعتبارها أهم المقاصد الإنسانية .

والنظر من حيث إنه طريق المعرفة ، يجب أن يكون هو أول مأمور به عند فريق .

وبما أن النظر مركب من جزأين أو أجزاء ، ووجود الكل متوقف على وجود أجزائه ، يكون الجزأ الأول من النظر هو أول مأمور به ، عند فريق .

وبما أن النظر فعل اختيارى ، والفعل الاختيارى مسبوق بالقصد إليه ، فالقصد إلى النظر إذن هو أول مأمور به عند فريق .

وبما أن الهدف هو معرفة الحق فى ذاته ، وهذه المعرفة لا تحصل إلا إذا كان الذهن مستعداً لقبولها ، ولا يكون الذهن مستعداً لقبول الحق ، إلا إذا تخلص من التقليد والهوى ، ومن كل عائق آخر ، فأول واجب هو أن يضع الإنسان الآراء كلها أمامه على بساط البحث ليختار منها ما يثبت البحث أولويته ، أعنى أن يشك .

فانظر هل ترك مفكرو الإسلام فرضاً أو احتمالاً ، دون أن يلجوه

---

(١) المواقف وشرحه ص ٦٣ .

ودون أن يفتحوا بابه أمام كل باحث ؟ فهل وراء هذه الحرية الفكرية الواسعة مطلب لمستزيد ؟

* * *

وتمشيا مع قاعدة أن العقل أساس الدين أيضا ، قرر علماء الإسلام أن مايرد من النصوص الدينية مخالفا لصريح العقل ؛ يعفى المكلفون من الأمر باعتقاد ظاهره ؛ لأن التكليف بما يخالف صريح العقل إرغام وجبر ، ولا جبر فى الإسلام ، ولا إرغام ، وإذا لم يقع تكليف بما يخالف ظاهره صريح العقل فللمسلم الحق — بعد أن رفع عنه إصر الإيمان بهذا الظاهر الذى ينافى صريح العقل — فى أن :

يفوض الأمر فى تحديد المراد بهذا النص إلى الله ، كأن يقول : آمنت بما أراد الله من هذا النص ، ولا حاجة بى إلى التفضى عن المراد منه .

أو يميل بالنص إلى معنى يقبله العقل ويحتمله النص .

ولعل الإسلام قد كفل للعقل من الإحترام فوق ما يكفل له البشر ، فالحرية العقلية فى شرائع البشر حق لمن أراد أن يزاولها ، لكنها فى شريعة الإسلام واجب مفروض على الناس أن يزاولوها .

وقد مر بنا نص المواقف فى هذا الشأن ، وأن النظر العقلى أو الشك فرض يفرضه الإسلام على القادر عليه ، بل هو أول فرض يطالب به الإنسان ولم يأت أصحاب المواقف بهذا الرأى من عند أنفسهم ، بل عبروا به عن توجيهات القرآن السامية فى هذا الشأن .

[قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّموَاتِ وَالأرضِ] .

فهذا أمر بالنظر فى ملكوت السموات والأرض ، وتكليف بالتفكير والاعتبار وتخويل العقل سلطة أن يفصل فى المشكلات التى تعترض طريقه ،

أفبعد هذا يصح أن يقال ـ إلا من جاهل بالإسلام ، أو معاند همه طمس معالمه ـ إن الدين يقوم على القسر والإلجاء والإرغام ؟

وفى القرآن كثير جداً من مثل هذه الآية تحث على النظر والإعتبار ، والتأمل والإدكار ، وتنهى عن التقليد والتبعية .

[أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ، وأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ، فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ][1] .

ولم يقف القرآن عند حد الأمر بالنظر والتكليف به ، بل وضع أمام عقل الإنسان نماذج للتفكير ، كمثل الأستاذ ـ ولله المثل الأعلى ـ الذى يلقى التوجيهات على تلامذته ، ثم يقدم لهم مادة ليطبقوا عليها ، وهذه هى أقوم الطرق فى التعليم والتوجيه والإرشاد .

[إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ، ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * فَالِقُ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا . والشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ من نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ * وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ ،

---

(١) سورة الأعراف ـ آية ١٨٥ .

فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ *][1] .

[اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ، ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ * وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا ، وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ *][2] .

[أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا ، فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ * وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ * وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ *][3] .

[أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ *

---

(١) سورة الأنعام الآيات ٩٥ وما بعدها .

(٢) سورة الرعد الآيات ٢ وما بعدها .

(٣) سورة يس الآيات ٧١ وما بعدها .

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ(١) *]

[نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُغْرَمُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ * نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ](٢).

---

(١) سورة يس الآيات ٧٧ وما بعدها .

(٢) سورة الواقعة الآيات ٥٧ وما بعدها .

هكذا يجول القرآن بالفكر الإنسانى جولات يريه فيها بعض أسرار الوجود ، ويغريه بمتابعة الطريق حتى يقف على الحق بنفسه .

وإذا كان القرآن قد وضع حلولا لبعض مشكلات الوجود ، فقد عرض المشكلة وحلها على عقل الإنسان ، ليؤمن بها عن اقتناع وإيقان ، لا ليرغمه على قبولها إرغاما ، ويلجئه إلى الأخذ بها إلجاء ، إنه فقط تعليم وتوجيه ، ومساعدة ومعاونة [لِيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ]

* * *

وتمشياً مع قاعدة أن العقل أساس الدين ، اختلف مفكروا الإسلام فى صحة إيمان المقلد ، رغم أنه قد قلد باحثاً بحث عن الحق واهتدى إليه .

إن الفرق بين المقلد والباحث لا يرجع إلى متعلق الإيمان فكلاهما قد آمن بما آمن به الآخر ، ولكنه يرجع إلى كيفية الإيمان ، فالباحث قد سار وراء نفسه ، والمقلد سار وراء غيره . أعنى أن أحدهما قد استعمل عقله والآخر لم يستعمله ، أحدهما قد آمن بما تأدى إليه عقله ، والآخر آمن بما آمن به غيره ، فالباحث مقبول اتفاقاً ، والمقلد بين اليأس والرجاء .

أفأكثر من هذا يُرجى احترامٌ للعقل ؟ وتقدير له ؟ ورفع من شأنه ؟

بل إنى أذهب إلى أبعد من ذلك ، فأقول أن علماء المسلمين اختلفوا فى من آمن إيماناً صحيحاً عن طريق التقليد ، مع أنه قد مر بنا قول شيخ الجامع الأزهر فى من [أخذوا فى النظر والإعتبار ، ولم يصلوا إلى شىء بعد الجهد والإنصاف]

[إن الله أرحم من أن يعذبهم]

فالضال ــ بناء على هذا ــ أقرب إلى الرحمة ممن آمن إيماناً صحيحاً بطريق التقليد . فالبحث بالعقل مع عدم الإهتداء إلى الحق خير ــ من وجهة نظر رجال الإسلام ــ ممن أهمل عقله وعول على غيره ، وقلده فى إيمانه .

تباركت ياذا الجلال والإكرام ! ! أى تكريم للعقل فوق هذا التكريم وأى سمو به فوق هذا السمو ؟ ! أشهد أن هذه اللمحات الوضاءة كفيلة بأن تهدى الحائر وترشد الضال ، وتدل خلقك عليك .

وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحـــد[1]

* * *

ألا إنه لم يفت المسلمين أن ينبهوا — وأن يتنبهوا فى الوقت ذاته — إلى أن القرآن قد عالج قضاياه بأساليب مختلفة رعاية لحال الناس الذين لايمكن أن يكونوا جميعاً على حال تؤهلهم أن يطلبوا اليقين ويعطوا هذا الطلب مايقتضيه من تفرغ وعناية ، بل ولا أن يدركوه حتى لو أعطوه كل مايقتضيه .

إن النـاس مختلفون فى القوى والمدارك ، ومختلفون أيضاً فى الشئون والأحوال ؛ وهم لذلك بحاجة إلى أن تعرض عليهم الحقيقة عروضاً مختلفة يأخذ منها كل واحد مايناسبه ؛ ولذلك يردد الغزالى فى مواضع كثيرة من كتبه الأثر القائل : [خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟]

ولقد قسم الغزالى الناس بهذا الإعتبار إلى ثلاثة أصناف :

صنف هو أهل لإدراك الحقيقة كاملة على وجهها الصحيح .

وصنف تقعد به شئون الحيـاة العملية التى كرس جهوده لها عن الإشتغال بالعلم .

وصنف هو بين بين ، لم يرتفـع إلى درجة الحكماء ، ولم ينحط إلى درجة العامة .

وبين الغزالى أن القرآن عالج كل صنف من هؤلاء الأصناف بالأسلوب

(١) أى الواحد الحق .

الذى يناسبه ، فعلم بالبرهان ، وعلم بطريق الجدل ، وعلم بالموعظة الحسنة .

يقول الغزالى :

[قال الله تعالى «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ » .

فعلّم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم .

فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة ان استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الإرتضاع بلبن الآدمى .

وإن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لابالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر]

وفى النص توضيح للحكمة التى تراعيها الأديان فى تنويع الخطاب وتنويع وسائل الإيضاح والبيان ، مادام الناس أنفسهم ليسوا على حال واحدة تهيئهم لتلقى نوع واحد من أنواع الخطاب ، وأسلوب واحد من أساليب الإيضاح والبيـان .

ولابن رشد كلام جيد فى هذا المعنى يقول فيه :

[إن طباع الناس متفاضلة فى التصديق :

فنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان : إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك .

ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية .

ولما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله ؛ لإغفاله ذلك من نفسه ، ولذلك خص عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود ، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح فى قوله [أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن]

وإذا كانت هذه الشرائع حقاً ، وداعيـة إلى النظر المؤدى الى الحق ، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ماورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

وإذا كان هذا هـكذا فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود :

أن يكون قد سكت عنه فى الشرع .

أو عرف به .

فإن كان مما سكت عنه ، فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ماسكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وإن كانت الشريعة قد نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون :

موافقا لما أدى إليه البرهان فيه .

أو مخالفا .

فإن كان موافقا ، فلا قول هناك .

وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله ، ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبهه أو سببه ، أو لاحقه ، أو

مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى . . .

ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل ، على قانون التأويل العربى .

وهذه القضية لايشك فيها مسلم ، ولا يرتاب فيها مؤمن . وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصود من الجمع بين المعقول والمنقول .

بل نقول : إنه ما من منطوق به ، فى الشرع ، مخالف بظاهره ، لما أدى إليه البرهان ، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد][1] .

فمن يتهم الأديان الصحيحة غير المحرفة بأنها تفرض آراءها على الناس فرضاً ، ولا تقيمها على أساس من الحجة والبرهان ، ربما يكون قد وقف على بعض هذه الأساليب دون بعض ، ومن أكبر العيب أن يطلع المرء على جوانب محدودة من الشىء ، ثم يطلق حكمه عليه عاماً شاملا .

وإن الغزالى ليذهب إلى أبعد من أن القرآن قد خاطب أهل البرهان بالبرهان ، إذ يدعى أن القرآن عرّف بالبرهان وأرشد إليه . استمع إليه يقول فى مناظرة جرت بينه وبين أحد رجال التعليم[2] .

[قال له الرجل : بما تزن معرفتك ؟ .

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٧ ، ٨ ، ٩

(٢) رجال التعليم هم الباطنية .

قلت : أزنها بالقسطاس المستقيم ، ليظهر لى حقها ، ومستقيمها ، ومائلها ، اتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن ، المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال :

« وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ » .

فقال : وما المستقيم ؟ .

قلت : هى الموازين الخمسة التى أنزلها الله فى كتابه وعلّم أنبياءه الوزن بها .

فقال : أين الموازين فى القرآن ؟ وهل هذا إلا إفك وبهتان ؟ .

قلت : ألم تسمع قوله تعالى فى سورة الرحمن :

« الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ » .

إلى قوله :

« وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَنْ لاَ تَطْغَوْا فِى الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ » :

ألم تسمع قوله فى سورة الحديد :

« لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ » .

أتظن أن المقرون بالكتاب هو ميزان البر والشعير ، والذهب والفضة ؟ أتتوهم أن الميزان المقابل وضعه برفع السماء فى قوله :

« وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ » .

هو الطيارُ والقبان ؟ .

ما أبعد هذا الحسبان ؟ وأعظم هذا البهتان ؟ فاتق الله ولا تتعسف فى التأويل ، واعلم يقيناً أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ، ومعرفة

ملائكته ، وكتبه ورسله ، وملكه وملكوته ، ليتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه ، كما تعلموا هم من ملائكته ؛ فإن الله هو المعلم الأول ، والثانى جبريل ، والثالث الرسول صلى الله عليه وسلم ، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى المعرفة به إلا بهم][1] .

واستكمالا لهذا الرأى الذى أخذ به الغزالى ، ساق أمثلة من آيات القرآن الكريم التى تصور محاجة أبى الأنبياء إبراهيم الخليل لعدو الله النمروذ ، وبيّن أن هذه المحاجة قد سارت على نهج عقلى ، وأنها وضعت أصول الإستدلال المنطقى ، فليرجع إلى كتاب القسطاس من أراد أن يستكمل معرفته فى هذه الناحية .

وإذا كانت محاولات رجال الإسلام قد وصلت إلى هذا الحد من الربط والتوفيق ، بل والتوحيد ، بين الدين والعقل ، فهل يسوغ لمنصف بعد ذلك أن يدعى أن هناك عداوة بين الإسلام وبين العقل ؟ .

إن من يدعى ذلك إنما يخلق هذه العداوة فى محيطه الفكرى الخاص ، دون أن يكون لها مدلول فى عالم الواقع .

ولعل « رسل » ومن نحا نحوه ممن ظنوا أن الدين بمعزل عن العقل قد تأثروا ببعض البيئات التى أقامت حاجزاً بين العقل والدين ، فصل كلا منهما عن الآخر فصلاً تاماً ، يقول « وولتر أو سكار لندبرج »[2] .

---

(١) القسطاس المستقيم ص ٢٠ .

(٢) عالم الفسيولوجيا والكيميا الحيوية ، حاصل على دكتوراه الدولة من جامعة جونز هوبكنز ، أستاذ فسيولوجيا الكيميا بجامعة منيسوتا ، أستاذ الكيميا الحيوية الزراعية بجامعة منيسوتا ، عميد معهد هورمل منذ سنة ١٩٤٩ ، عضو ورئيس جمعيات عديدة لدراسة الطعام وتركيبه الغذائى ، مؤلف سلسلة كتب تركيب الدهون والسوائل الأخرى ، نشر كثيرا من البحوث العلمية .

[للعالم المشتغل بالبحوث العلمية ميزة على غيره ، إذا استطاع أن يستخدم هذه الميزة فى إدراك الحقيقة حول وجود الله .

فالمبادىء الأساسية التى تستند إليها الطريقة العلمية التى يجرى بحوثه على مقتضاها ، هى ذاتها دليل على وجود الله . . .

ويرجع فشل بعض العلماء فى فهمهم وقبولهم لما تدل عليه المبادىء الأساسية التى تقوم عليها الطريقة العلمية من وجود الله والإيمان به إلى أسباب عديدة نخص اثنين منها بالذكر :

أولاً : يرجع إنكار وجود الله فى بعض الأحيان إلى ما تتبعه بعض الجماعات أو المنظمات الإلحادية ، من سياسة معينة ترمى إلى شيوع الإلحاد ومحاربة الإيمان بالله بسبب تعارض هذه العقيدة مع صالح هذه الجماعات أو مبادئها .

ثانياً : وحتى عند ما تتحرر عقول الناس من الخوف فليس من السهل أن تتحرر من التعصب والأهواء .

فنى جميع المنظمات الدينية والمسيحية تبذل محاولات لجعل الناس يعتقدون منذ طفولتهم فى آله هو على صورة الإنسان ، بدلا من الاعتقاد بأن الإنسان قد خلق خليفة لله على الأرض .

وعند ما تنمو العقول بعد ذلك وتتدرب على استخدام الطريقة العلمية فإن تلك الصورة التى تعلموها منذ الصغر لا يمكن أن تنسجم مع أسلوبهم فى التفكير ، أو مع أى منطق مقبول .

وأخيراً عندما تفشل جميع المجالات فى التوفيق بين تلك الأفكار الدينية القديمة وبين مقتضيات المنطق والتفكير العلمى ، نجد هؤلاء المفكرين يتخلصون من الصراع بنبذ فكرة الله كلية .

وعند ما يصلون إلى هذه المرحلة ويظنون أنهم قد تخلصوا من أوهام الدين ، وما ترتب عليها من نتائج نفسية ، لا يحبون العودة إلى التفكير فى

هذه الموضوعات ، بل يقاومون قبول أية فكرة جديدة تتصل بهذا الموضوع ، وتدور حول وجود الله][1] .

وكتب الدكتور « مباهات تيركير » أستاذ الفلسفة الإسلامية فى جامعة أنقره يقول : [وهكذا يصل الغزالى إلى نقطة ينفصل فيها الدين عن الفلسفة ، لا لأن الديانة الإسلامية متعارضة مع قانون العقل العام ، كما هو الحال بالنسبة للعقيدة النصرانية ، ولكن لأنه لا يمكن للعقل وحده أن يؤكد أى الممكنات يتحقق][2] .

ومن كل هذا يتبين أن بعض البيئات الدينية قد أقام بين العقل والدين خصومة عنيفة ، باعدت بينهما حتى كأنهما ضدان لا يجتمعان ومن أمثلة ذلك ما أشار إليه الدكتور « مباهات » والدكتور « وولتر » .

فانحدار الفكر بين رجال الكنيسة إلى الحد الذى جعلهم يعتقدون فى الله اعتقاداً لا يمكن التوفيق بينه وبين مقتضيات العقل ، نفر المؤمنين بحرية العقل ، وحقه فى البحث والنظر فى كل شيء حتى فى الدين ، من الدين بعد ما آل أمره إلى أنه مجموعة نصوص تصادم بدائه العقول ؛ إذ لم يك من الممكن أن يجمعوا بين الإيمان بدين على هذه الصورة التى ارتد إليها على يد رجال الكنيسة ، وبين مقررات العقول .

والغريب أن المسيحيين أنفسهم هم الذين يسجلون على دينهم ، ورجاله ، هذا الموقف الذى لا يختلف معهم فيه رجال الدين أنفسهم ، إلا من جهة أنهم

---

(١) الله يتجلى فى عصر العلم ص ٣٣ .

(٢) مجلة دعوة الحق المغربية ص ١٥ عدد يناير سنة ١٩٥٨ .

لا يرون بهذا الموقف بأساً ، بينما يرى المؤمنون بحرية العقل به البأس كله .

وقد أسرفت الكنيسة فى مصادرة العقل ، واحتكرت مجالات المعرفة ، سواء منها ما كان دينياً صرفاً ، وما كان علمياً خالصًا .

يقول الأستاذ عبد العزيز بن إدريس :

[قد كانت كلمة الدين فى عصور أوربا تعنى عداوة كل تفكير . وكان كل من حاول أن يتحرر من القيود العظيمة التى كانت تفرضها الكنيسة خارجاً عن نطاق الدين محكوماً عليه بالحرمان ، يتعرض لأشنع التقتيل والتنكيل .

وكم سجل التاريخ فى ذلك من مآسى وكوارث ، وما محا كم التفتيش التى كانت الإنسانية تئن من قساوتها ، إلا تطبيقاً لكلمة الدين فى ذلك العصر ، ونتيجة حتمية لسيطرة رجال الكنيسة المتحجرين .

ولم يستطع قادة التحرير والمفكرون أن يثبتوا أركان المعرفة ، ويقيموا صروح العلم إلا بعد تضحية عظيمة ذهب أثناءها كثير من رجال الفكر ضحية التحجر والجمود][1] .

ويروى عن القديس أوغسطين أنه كان يقول .

[أومن بهذا لأنه محال] .

فجعل الإيمان بالمحال شعاراً من شعارات المسيحية .

وفى وسعك أيها القارىء أن تدرك الفرق البعيد والمدى الشاسع بين موقف الإسلام من العقل ، وموقف الكنيسة منه ، ومن الخطأ البين أن يحكم على الإسلام حكم تستمد حيثياته من حال الكنيسة ، وهذا هو الذى

---

(١) المصدر السابق ص ١٥ .

أدى بـ «رسل» وأمثاله إلى أن يتورطوا فى أحكام أطلقوها على الأديان بعامة ، بينما هم لم يعرفوا من الأديان إلا المسيحية ، ولم يعرفوا المسيحية إلا من رجال الكنيسة ، لقد ظنوا أن الجمود والتأخر والرجعية ومصادمة العقول كل ذلك جزء من حقيقة الدين ، وهم فى ذلك جد مخطئين .

يقول الأستاذ عبد العزيز بن إدريس :

[فما كان الدين الإسلامى عرقلة فى طريق التقدم ، ولا مانعاً من حرية التفكير ، بل الذى أثبته التاريخ أن ازدهار المعرفة والعلوم ، واطراد التقدم ، ورقى الفنون ، كان متوازياً مع انتشار الدين والعمل به ، وقلما حدثنا التاريخ أن شخصاً اضطهد لأجل عقيدته ، أو امتحن فى تفكيره ، إلا لأسباب سياسية خارجة عن ميدان الدين][1] .

* * *

وما أحب أن أجاوز هذا المقام دون أن أعرض لأمرين اثنين ، يكاد كل منهما يلقى قتاماً على الادعاء القائل : إن الإسلام اتخذ الحرية شعاره ، فى كل مجالاته ومواقفه ، ولم يتخذ وسيلة من وسائل القهر ، أو القسر ، سبيلا لنشر دعوته ، والتمكين لتعاليمه ، ذالكم هما :

الجهاد ، واضطهاد بعض رجال الفكر المسلمين كابن رشد ومن إليه .

أما الجهاد : فعلى من يقول : إنه سلاح استعمله الإسلام لإرغام الناس على الدخول فيه ، أن ينظر ماذا كان الإسلام فى بداية أمره .

إنه لم يكن سوى دعوة دعا ـ محمد صلى الله عليه وسلم ـ إليها ، فى رفق

---

(١) المصدر السابق ص ١٦ .

وأناة ، فآمن بها فريق من الناس ، فى سرية وكتمان ، آمنوا بها بكامل حريتهم ، إيقاناً منهم أنها السبيل الوحيد لخلاصهم من عقيدة يفضحها زيفها ، ومن عادات اجتماعية أساسها بطش القوى بالضعيف ، واستئثاره دونه بما هنالك من رغد ومتاع .

غير أن أمر هذه الدعوة — التى لم تلجأ إلى أى أسلوب من أساليب العنف ، ولم تعول إلا على الإقناع — بعد أن انتقلت من مرحلة السر إلى مرحلة الجهر ، لم ترق أولئك الذين استمرؤا حياة الفوضى والفساد ، وأحسوا خطر العدل والنظام يسرى إليهم فهبوا مذعورين يشهرون سلاح الظلم فى وجوه الأبرياء ، فنكلوا بهم وآذوهم بكل ألوان الإيذاء ، فلم يكن من المسلمين إلا أن تركوا بلادهم وأولادهم ، ومتاعهم ، وفروا هاربين إلى بلاد الحبشة يحتمون بها من عسف وجور أبناء وطنهم ، وأبناء عمومتهم وأقربائهم .

غير أن الدعوة لم تمت بفرار أهلها ، بل ازداد الإقبال عليها ، وكشف الجدال والحوار اللذان دارا حولها عن كثير من عناصر الخير والصدق التى انطوت عليها ، فزاد حرص الناس عليها وإعجابهم بها ، فأسقط فى يد خصومها ، والقوا بآخر سهم فى كنانتهم ، فدبروا قتل صاحبها ، واختاروا من كل قبيلة فتى جلداً قوياً ، ليتفرق دمه فى القبائل ، ولا يؤخذ له بثأر .

يقصدون بذلك أن يقيموا سياجاً من الذل والمسكنة حول عشيرة صاحبها المقتول ، وكل من يعطف على دعوته ، حتى لا تحدث نفسٌ صاحبَها بالمضى فى نفس الطريق ، استكمالاً للدعوة .

ظل صاحب الدعوة ـ رغم ما يتعرض له هو وأتباعه من عسف وجور ـ منساقاً فى طريق للسالمة ، إيماناً منه بأن القوة المعنوية التى تشتمل عليها دعوته ، فى غير حاجة إلى قوى مادية ، ففضل الرحيل إلى بلد آخر كانت قد بلغته الدعوة ، وآمن بها بعض أهله ، ولكنه وجد فى البيئة الجديدة عناصر أشد

خطراً عليه وعلى دعوته من البيئة القديمة . وهنا أصبح الدفاع عن الدعوة ضرورة من الضرورات التي لا بد منها .

[أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ، وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ][1] .

منذ ذلكم الوقت وتحت تأثير هذا الضغط ، شهر الإسلام سلاحه في وجه خصومه ، لا حباً في سفك الدماء ، وكيف وشعاره :

[أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ ، فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَى النَّاسَ جَمِيعًا[2]] .

إن الإسلام لأكفل دعوة عرفتها البشرية لصيانة الدماء والأرواح والعقول والأعراض والأموال : إنه ليأمر بأن يتدخل بين المرء ونفسه ، جماعة المؤمنين ، إذا هو لم يحسن القيام عليها .

[الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمعروفِ وينْهَوْن عَنْ الْمُنْكَرِ][3] .

[مَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ] .

وإنه لأحرص دعوة عرفتها البشرية على إقامة مجتمع متماسك سليم

« مَا زَالَ رَسُولُ اللهِ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورِثُهُ » .

« الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا » .

---

(١) سورة الحج الآيات ٣٩ — ٤٠

(٢) سورة المائدة آية ٣٢ .

(٣) سورة التوبة الآية ٧١

« مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى له سَائِرُهُ بِالْحُمَّى وَالسَّهَرِ » .

ولم يرد ذكر أفراد المجتمع فى الآية والأحاديث بوصفهم مؤمنين عصبية من الإسلام ضد غير المؤمنين ، وإنما ورد التعبير عنهم بذلك تقريراً للواقع ؟ لأن الجماعة التى تؤلف وحدة ، كوحدة البنيان المتماسك ، أو كوحدة الجسم الحى ، لا يمكن أن توجد إلا على أساس وحدة فكرية على أمهات المسائل التى ترسم للإنسان وجهته فى الحياة .

كان الإسلام إذن مضطراً أن يدفع عن نفسه هجمات تتوالى عليه لا تكتفى بأن تشوه جماله ، وتلصق به وبرسوله التهم المضللة الكاذبة ، بل كانت تطمع فى أن تستأصل شأفته من الوجود .

وقد اصطلحت عليه القوى المحيطة به :

كفر صريح ، ينكر الألهية ، والنبوات ، واليوم الآخر .

وأديان سماوية طال بها العهد ، وداخلتها الأهواء والأغراض .

وهو واقف فى الميدان وحده ، يعرض الأدلة على صدق دعواه فى صبر وأناة ، وبساطة ووضوح ، لا يزيد على ذلك . غير أن هذا الموقف المادىء كان يؤجج قلوب الأعداء عليه ، حقداً وحسداً ؛ لأن بساطة الدعوة وصدقها ووضوحها ، كان يمحق باطلهم من الوجود محقاً .

كان لابد إذن من الحرب ، حرب العدوان من جانب خصوم الدعوة ، وحرب الدفاع من جانب أنصارها .

فلم تك الحرب إذن فى الإسلام ، لإكراه الناس على الدخول فيه ،

وكيف ودستور الإسلام يقرر [فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ]

ويقرر [لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ] .

ويقرر [أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ] .

ويقرر [لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ] .

وهل فى وسع الحرب أن ترغم الناس على الإيمان ؟ وهل يجتمع إيمان وإرغام ؟ إن الإيمان الصحيح من وجهة نظر الإسلام ، هو الذى يقوم على أساس من الرضا والاطمئنان القلبيين ، وهل لأحد سلطان على قلب أحد ؟ وعلى هذا يكون من العبث أن تتخذ الحرب وسيلة إلى الإيمان .

وإذن فلم يكن حمل الناس على الإيمان بالقسر والإلجاء ، هدفاً من أهداف الحرب التى اشتعل أوارها بين المسلمين وخصومهم .

يقول جوستاف لوبون » فى كتابه « حضارة العرب » :

[إن القوى لم تكن عاملا فى انتشار القرآن ، بل ترك العرب المغلوبين أحراراً فى أديانهم ، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم ، فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين مما لم يروا مثله من ساداتهم السابقين ، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التى لم يعرفوها من قبل .

لم ينتشر الإسلام إذن بالسيف ، بل انتشر بالدعوة وحدها ، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التى قهرت العرب مؤخراً كالترك والمغول .

أدرك الخلفاء السابقون الذين كان عندهم من العبقرية السياسية ما ندر وجوده فى دعاة الديانات الجديدة ، أن النظم والأديان ليست مما يفرض قسراً ، فعاملوا أهل كل قطر استولوا عليه بلطف عظيم ، تاركين لهم

قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة فى الغالب إذا ما قيست بما كانوا يدفعون سابقاً فى مقابل حفظ الأمن بينهم .

فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب ، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم .

وما جهله المؤرخون من حلم العرب الفاتحين وتسامحهم ، كان من الأسباب السريعة فى اتساع فتوحهم ، وفى سهولة اعتناق كثير من الأمم لدينهم ونظمهم ولغتهم ، التى رسخت وقاومت جميع الغارات وبقيت قائمة حتى بعد توارى سلطات العرب عن مسرح العالم][1] .

وروى صاحب « تقدم العرب فى العلوم والصناعات » قال[2] :

[فمن مظاهر النبل العربى ، وتسامح ملوكهم ، ونزاهة وجهتهم ، أن « جوهن » ملك إنجلترا عرض عام ١١٩٩ م على آخر ملوك الطوائف ، وهو محمد الناصر أن يحميه ضد البابا فى مقابل جزية سنوية واعتناق الإسلام من طرف إنجلترا ملكا وشعبا .

ولكن الملك العربى رفض هذا العرض ؛ لأن أريحيته أبت عليه استغلال الضائقة السياسية التى كان الإنجليز يتخبطون فيها لحملهم على اعتناق الإسلام] .

وإذا كانت الضرورة قد حتمت على المسلمين أن يخوضوا — على الرغم منهم — حرباً ، دفاعاً عن عقيدتهم ، فإنها لم تكن حرب إبادة ولا حرب استئصال ، وإنما كانت حرب إخافة ، يجب أن تقف عند ما يبدو على العدو مظهر من مظاهر الخوف ولو نفاقاً وخداعًا .

---

(١) مقدمة كتاب « حضارة العرب » .
(٢) ص ٩٤ .

[قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ ، وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ ، وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ] [أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ. فَإِذَا قَالُوهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّهَا] .

و « حتى » فى كل من الآية والحديث تبين الحد الذى يجب أن يكف المسلمون عن القتال إذا انتهوا إليه ، هما إذن حدان يجب أن تقف الحرب إذا انتهت إلى أحدهما : الإسلام ، أو دفع الجزية ، والإسلام فى هذه الحال لا يمكن أن يعتبر قسراً أو إلجاء ؛ لأن مَنْ خُيِّر بين أمرين اثنين فاختار أحدهما ، لا يقال : إنه أُلْجِىء عليه بخصوصه . ولم تك الجزية بالشيء الذى يرهق دافعه ، حتى يقال : إن من يترك الكفر ويعلن الإسلام فى هذه الحال ، إنما اضطر لأن يفتدى ماله بعقيدته ؛ بل كانت الجزية رمزاً فقط لإشعار العدو ، بأنه أضعف من أن يناوىء .

* * *

ويخطىء من يظن أن الحرب الدفاعية هى تلك التى لا يشنها صاحبها إلا إذا سمع أجراس العدوان تدق بالباب ، إن الحرب الدفاعية تعنى أن من يقف موقف الاضطهاد ، يجب أن يبقى دائمًا على أهبة الاستعداد ، وعليه أحيانًا أن يبدأ عدوه بالحرب إذا كان العدو لا بد أن يبدأ بها ، إذا أمهل .

وهذا هو السر فى أن الإسلام خاض حروبا كان هو البادىء بإثارتها .

وليس من الصعب أن ندرك أن بين الحق والباطل عداوة مستمرة ، وأن على أحدهما أن يتنازل عن سلطانه إذا هو أعطى الأمان للآخر .

لكل هذا قضى على الإسلام أن يحارب ، ولكن الحرب فى الإسلام بلغت شأواً فى الرحمة والإحسان،لم تبلغه حرب قط فى غيره . إنه لا يباغت عدوه

ولا يأخذه على غره ، ولكن يبدأ خصمه بطلب الإسلام أو الجزية ، فإن أجاب إلى أحدهما ، انتهى الأمر عند هذا الحد ، وإن أبى خاض المسلمون معه حربا لا يقتل فيها شيخ ولا امرأة ولا طفل ، ولا يحرق فيها زرع ، ولا يخرب عمران ، ولا يمثل بقتيل .

ألا فليقارن المنصفون بين الحرب فى الإسلام ، وبين الحرب فى عصر العلم والمدنية كما يقولون ، وليقولوا لنا : أيتهما أحنى على الإنسانية ؟

* * *

بقى علينا أن نعرف سر اضطهاد بعض رجال الفكر من المسلمين ، ولن أقول كما اعتاد بعض الناس أن يقولوا : إن الإسلام شىء ، وفعل المنتسبين إليه شىء آخر ، وهذا الإضطهاد إنما وقع من المنتسبين إلى الإسلام ، لا من الإسلام نفسه .

لا . . . لن أقول ذلك : لأنى أحب دائماً أن أواجه المشاكل ، لا أن أهرب منها .

وعندى أن تعصب المذهب لمبادئه وفكرته ، ليس عيباً فى قليل ولا كثير ، لأن المذهب كائن كأى كائن آخر ، ومن حق كل كائن أن يحافظ على بقائه ووجوده ؛ إنما العيب كل العيب أن يكون المذهب ضاراً غير نافع ، وغير قادر على الإسهام فى تحقيق سعادة الإنسانية .

فلننظر هل الإسلام مذهب ضيق يعوق الإنسانية عن تقدمها ، ويعرقل سيرها لتحقيق أهدافها ؟

إن الإسلام من حيث هو دين سماوى ، يشمل جانبين اثنين : هما العقيدة والشريعة .

أما العقيدة فهى أصول ثلاثة :

أشد هذه الأصول الثلاثة ارتباطاً بمسلك الإنسان العملى فى الحياة ، هو

الإيمان بحياة بعد هذه الحياة ، تكون ثمرة لها ونتيجة ، بحيث تكون السعادة أو الشقاوة فيها مترتبة على السلوك الحسن أو السلوك السيء فى الحياة الأولى .

ولكن أمر هذه الحياة الآخرة لايستقل العقل وحده بإدراكه لذلك اقتضى الأمر وجود الأنبياء المخبرين بهذا الأصل ، فكأن التصديق بهم مقدمة ضرورية للتصديق بالحياة الآخرة .

وخلق الحياة الآخرة ، كخلق الحياة الأولى ، مقتض لوجود خالق ، وهذا هو الأصل المتمم للثلاثة .

أما الشريعة : فهى النظام الذى يوجه سلوك الإنسان فى الحياة الأولى ، الوجهة التى تكفل له الفوز بالسعادة فى الحياة الآخرة .

وما دامت الحياتان : الأولى والآخرة ، متداخلتين متوافقتين ، لامتدابرتين متنابذتين ، كان النظام الذى طلب من الناس أن يطبقوه فى حياتهم الأولى ليجلب لهم سعادة الآخرة كفيلا فى الوقت ذاته ، بتحقيق سعادة فى الأولى تفضل أية سعادة يجلبها نظام غيره .

هكذا تلاحقت أصول العقيدة وترابطت فيما بينها ، وتلاحقت العقيدة والشريعة وترابطتا كذلك ، وتكون من مجموع ذلك نظام واحد ، يهدف إلى غاية واحدة ، هى سعادة الإنسان .

ففى أى أصول العقيدة ، أو فى أى فروع الشريعة ، يعارض المعارضون ؟ ألا فليدلوا إلينا بشبههم وشكوكهم ، وإنا ـ بحول الله وقوته ـ على إقناعهم لقادرون .

* * *

ألا إنه ليس من حق أحد أن يقول : مادام الإنسان غير قادر على علم الحياة الآخرة بنفسه ، فما له ولها ؟ لأن لنا نقول : إنه مادام هناك إله ، ومادام قد قضى بأن يبعث الإنسان ويجازى على ماقدم فى حياته الأولى ، فمن مصلحة

الإنسان أن يحاط علما بما سيكون حتى لا يؤخذ على غرة ، ومن هنا يعتبر الدين شيئا فى صالح الإنسان ، وحسب الدين رفقا بالإنسان أنه لم يقدم له شيئا يتنافى مع مقتضيات عقله ، ولذلك اعتبر الدين الإمكان شرطاً أساسياً فى كل مايدعو إليه ، اعتقادا كان أو عملا [لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلا وُسْعَهَا] .

ويثبت علماء الإسلام الأمور الدينية التى لا يستعمل العقل بإدراكها ، بهذا الطريق [هذا ممكن أخبر به الصادق ، وكل ممكن أخبر به الصادق ، فهو حق . فهذا حق] .

وبعد أن يثبت إمكان الشيء عقلا ويرد الخبر به عن طريق من قام الدليل على صدقه ، لا يكون هناك حرج فى قبوله ، ولا يكون هناك مبرر لرفضه .

ومما هو جدير بالاعتبار أن الدين قد قصر أمر الإعتقاد على :

معرفة مصير الإنسان . وهو البعث والحياة الآخرة .

والطريق التى حملت هذه المعرفة إليه . وهو الأنبياء والكتب والملائكة .

والمصدر الذى بعث إليه بهذه المعرفة . وهو الله سبحانه وتعالى ،

وقصر أمر الشريعة على ما به صيانة الدماء والأرواح ، والعقول والأعراض ، والأموال » .

﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ .

﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ .

أما الكون — فيما عدا ذلك — بمجالاته الفسيحة : من فلك ، وطب ، ورياضيات ، وعلوم أحياء ، وعلم طبقات الأرض ، وعلم الذرة ، وعلم الفضاء ، والإشعاعات الكونية ، وغيرها ، وغيرها ، فهى كلها حق للإنسان يمارسها بكل ما يملك من حرية .

وإذا كان للدين شيء يقوله بصددها فهو الحث على طلبها ، والتشجيع على معرفتها ؛ فقد رفع الإسلام شأن العالم إلى مدى تنحط دونه جميع الشئون .

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ .

﴿ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ ﴾ .

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ .

نعم لم يكن شأن الإسلام فى هذه الناحية شأن الكنيسة التى ادعت علم كل شيء ، وحق احتكار العلم بكل شيء .

إن الإسلام ترك للناس كل شيء ، وحثهم على معرفة كل شيء ، لأن العلم بالكون طريق إلى العلم بخالقه ، وكلما كانت المعرفة بالخلق أتم وأكمل ، كانت المعرفة بالخالق أتم وأكمل كذلك .

وسنرى فيما بعد أن العلم والدين أخوان متضامنان ، لاعدوان متخاصمان .

* * *

وبعد أن تتبين فكرة الدين على هذا النحو ، ويتبين أنه الطريق الصحيح لتحقيق سعادة الإنسان ، يصبح فى وسعنا أن ندرك صواب موقف الدين إزاء من يتجهمون له ويفتاتون عليه .

والسماحة التى هى شعاره ، ليست تعنى أن يترك نفسه لخصومه ينهشونه ويتركونه أثراً بعد عين ، إن حقه فى الوجود والبقاء كحق أى كائن ، وكما لا يقبل منا أن نقول لإنسان يلتف حوله خصومه ليقتلوه ، دعهم ليقتلوك ، فإن السماحة أليق بك من أن تردعهم وتنهرهم ، فضلاً عن أن تخلص نفسك منهم بقتلهم ، إذا لم يكن لديك سبيل للتخلص منهم إلا بقتلهم ، فإنه لا يقبل منا أن نقول للمفتاتين على الإسلام ، دونكم الإسلام فامحقوه محقاً ، وتطاولوا

عليه ما شاء لكم التطاول ، مع أنه طريقكم الصحيح إلى السعادة . إن السفهاء أو من هم كالسفهاء يجب علينا أن نردهم إلى صوابهم ، وأن نحمى الناس . من عدوى شرورهم .

* * *

بقى أن نقول : إذا كان من نالهم الاضطهاد فى البيئة الإسلامية من أمثال ابن رشد ، قد نالوا من الإسلام واعتدوا عليه ، فمن حق الإسلام ممثلا فى أهله أن يقابل العدوان بالعدوان ، وعندى أن ذلك حق لا يقبل المراء ؛ فإن مقابلة العدوان بالعدوان عدل ، وفيم اعتداؤهم على الإسلام ، وهو طريقهم الصحيح إلى المدنية ، أعنى المدنية الحقة ، لا المدنية التى هى زيف كل الزيف ؟ .

وأما إذا لم يكونوا قد نالوا من الإسلام ، فباسم الإسلام لا نقر العدوان عليهم . ويتحمل جريرة العدوان عليهم من اعتدى عليهم .

* * *

وبعد . . . فقد رأينا أن الإيمان بالبعث ، والإيمان بالرسل المبلغين عن الله أمر البعث وغيره ، والإيمان بالله ، كلها أفكار مترابطة آخذ بعضها بحجز البعض .

ورأينا كذلك أن نظريتى البعث والمسئولية الأخروية يقتضيان نمطاً خاصاً من العمل ، يضفى على شطرى حياة الإنسان سعادة تامة .

ومن هنا كان الفكر والعمل فى الإسلام ، شيئين يكمل بعضهما بعضاً ، ويقوى بعضهما بعضاً ، أو هما جانبان لشىء واحد ؟ إذ رسوخ الفكرة الإسلامية يدفع إلى العمل بمقتضاها ، والمواظبة على العمل بمقتضى الفكرة الإسلامية ، يدعمها ويزيدها رسوخا .

ثم إن الاتصال بوحى السماء يجعل للفكرة الدينية فى جملتها مصدرين

غدانها بالغذاء والنماء ، وهما العقل والقلب ، ومن أجل ذلك سميت الفكرة الإسلامية إيمانًا وعقيدة ، واعتبر العمل خاصتها اللازمة لها .

ولعل سبب استلزام الإيمان للعمل دون الفلسفة ؛ إذ يقولون :

[إن غاية الفلسفة نظرية حتى فى قسمها العملى ، وغاية الدين عملية ، حتى فى جانبه العلمى .

فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرفنا الحق والخير ماهما . وأين هما ؟ ولا يعنيها بعد ذلك موقفنا من الحق الذى نعرفه ، والخير الذى نجده .

أما الدين فيعرفنا الحق لا لنعرفه فحسب بل لنؤمن[1] به ، ونحبه ونمجده ، ويعرفنا الواجب لنؤديه ونوفيه ، ونكمل نفوسنا بتحقيقه][2]

إن الإيمان بالبعث ليس فلسفة خالصة ؛ لأنه إنما يعرف — من حيث وقوعه ، لا من حيث إمكانه — بوساطة الوحى لا بوساطة العقل ، ولذلك يقال فى طريق إثباته :

[البعث ممكن أخبر به الصادق . وكل ما كان كذلك فهو حق ، فالبعث حق].

والايمان بالبعث والمسئولية الأخروية ، هما باعثا الأخذ بأسباب النجاة والفوز ، والعمل على وفق الشريعة ؛ لذلك كان الايمان بالبعث مقتضيًا للعمل .

والايمان بالبعث جزء من الايمان الكامل .

ومن هنا قيل : الايمان مقتض للعمل .

أما الفلسفة ، فمن حيث هى بحث عقلى صرف ، فليس إدراك وقوع

---

(١) والإيمان التزام بالشىء زائد عن معرفته .

(٢) « الدين » لفضيلة الشيخ محمد عبد الله دراز ص ٦٤ .

البحث جزءاً من أجزائها ، وحيث كان إدراك وقوع البحث هو داعية العمل ، لم تكن الفلسفة مقتضية للعمل .

* * *

أقسام الفلسفة

اختلفت وجهات النظر فى أقسام الفلسفة . ومرد هذا الاختلاف إلى الاختلاف فى تعريفها ، ولا شك أن تعريف الشيء نطاق يضرب حول الشيء يحصر داخله جميع العناصر المكونة له ، ويمنع كل ماهو أجنبي عنه عن الدخول فيه ، فإذا تواردت تعاريف مختلفة على الشيء الواحد ، كان معنى ذلك عدم الاتفاق على ماهو داخل فيه ، وعلى ماهو خارج عنه .

وإلى هذا المعنى يشير « أوزفلد كولبه » قائلا[1] :

[يجب أن يخضع أى تصنيف للعلوم الفلسفية لتعريف من تعريفاتها ؛ ولذلك كان للفروق بين التعريفات فروق موازية لها فى تصنيف العلوم الفلسفية] .

ولشدة الارتباط بين التعريف والتقسيم من ناحية ، ولعدم اتفاق الفلاسفة على تعريف واحد للفلسفة من ناحية أخرى ، أصبح من المتعذر اتفاق الفلاسفة على تقسيم واحد للفلسفة ولهذا المعنى يشير « أوزفلد كولبه » قائلاً :

[يظهر أن تصنيف العلوم الفلسفية تصنيفاً جامعاً منظماً سيظل متعذراً ما دام لا يوجد للفلسفة تعريف عام واحد مسلم به عند الجميع][2] .

إلا أنه لا مناص ـ بالرغم من ذلك ـ لمن يعرض للفكر الإنسانى

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ترجمة الدكتور أبى العلا عفيفى ص ١٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ .

بالشرح والبيان من أن يعرف بأقسام الفلسفة ، فى صورة أو أكثر من الصور التى تعبر عن بعض وجهات النظر فى الموضوع .

ولقد اختار « أوزفلد كولبه »(١) أن يدرج تحت أقسام الفلسفة ما أسماه :

العلوم الفلسفية العامة

والعلوم الفلسفية الخاصة

ومهد لهذا التقسيم قائلاً :

[ومهما يكن من الأمر ، فإنه لابد لنا من الأخذ بتصنيف ما نعتمد عليه فى دراستنا للعلوم التى لاجدال فى أنها فلسفية] .

ثم أدرج تحت الفلسفة العامة :

ما بعد الطبيعة .

نظرية المعرفة .

المنطق .

وأدج تحت الفلسفة الخاصة :

فلسفة الطبيعة

علم النفس .

الأخلاق .

فلسفة القانون .

علم الجمال

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ٢٣ .

فلسفة الأديان

فلسفة التاريخ

ونشير - فى شىء من الإيجاز - إلى التعريف بكل قسم من هذه الأقسام .

ما بعـــد الطبيعة

يرى « أوزفلد كولبه » أن مهمة ما بعد الطبيعة هى :

[البحث فى معنى الوجود ، والتغير ، والإمكان ، والفعل ، والضرورة ، ونحو ذلك من المعقولات][1] .

ثم يقول فى مكان آخر :

[غير أن ما بعد الطبيعة يفهم من ناحية أخرى على أنه البحث فى الموجود الحقيق ، فى مقابل العلوم الجزئية ، التى تعنى بالبحث فى ظواهر الوجود .

وعلى هذا الرأى تصبح مسألة « ما بعد الطبيعة » معرفة واجب الوجود لذاته ، أى معرفة ما يجب أن يفترض وجوده بالضرورة وراء عالم الظواهر] .

نظرية المعرفة

إن مهمة نظرية المعرفة - كما يقول « أوزفلد كولبه » - هى :

[أولاً : تعريف مادة العلم بأوسع معانيها ، أى النظر فيما يمكن العلم به من الأشياء .

ومما يتصل بهذا الموضوع المسائل الآتية :

١ - التفرقة بين ما هو داخل فى العالم المحسوس ، وما هو خارج عنه . أى بين ما هو داخل فى حدود التجربة ، وما هو خارج عن حدودها .

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ٢٥ .

ب ـ التفرقة بين العلم البديهى ، والعلم المكتسب ، أى بين ما يدركه العقل بفطرته مستقلا عن التجربة ، وما لا يدركه إلا عن طريق التجربة .

حـ ـ البحث فى الشروط الواجب توافرها فى الأحكام الضرورية اليقينية أى النظر فى مادة العلم الضرورى .

ثانياً : تبحث نظرية المعرفة ـ أيضاً ـ فى ما هو ذاتى ، وما هو موضوعى ، فإن كل ما يمكن اعتباره متصلا بالذات المدرِكة يرجع فيه إلى علم النفس ، وكل ما يتصل بالموضوع المدرَك يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية .

ثالثاً : تبحث نظرية المعرفة مفاهيم المصطلحات الآتية :

المادة . القوة . الطاقة . الحياة . العقل] .

المنطق

يعرف « كنت » المنطق بأنه :

[العلم الذى يبحث فى التفكير الصحيح الذى يأتى مطابقاً لمبادىء العقل البديهة .

أو العلم الذى يرشد الإنسان إلى مايجب أن يكون عليه التفكير][1]

الفلسفة الطبيعية

[الفلسفة الطبيعية مهمة يمكن تلخيصها فى : أنها تعنى بتفسير طبيعة الوجود المادى على نحو مافعل غاليلى حيث :

فرق بين نوعين من صفات الأجسام أطلق عليهما :

الصفات الجوهرية .

والصفات العرضية .

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ٥٢ .

وأدخل فى الأولى صفات الشكل ، والمقدار ، والوضع ، والزمان ، والحركة ، والسكون ، والعدد ، وكون الجسم متصلا بجسم آخر ، أو منفصلا عنه .

هذه صفات يعتبرها غاليلى غير مفارقة لماهية الجسم .

أما الصفات العرضية فكاللون ، والطعم ، والرائحة .

فإنه ليس من الضرورى لوجود الجسم أن يكون أبيض ، أو أحمر ، حلواً ، أو مراً ، ذا صوت ، أو غير ذى صوت ، طيب الرائحة أو كريها .

هذه كلها صفات نصف بها الآثار التى تتركها الأجسام عند وقوعها على حواسنا](١)

ومن مهمة الفلسفة الطبيعية كذلك [أنها توازن بين الفروض العلمية العديدة المتضاربة التى يضعها العلماء مستندين إلى علمهم ببعض الحقائق وأن تقدر القيمة الفلسفية لهذه الفروض](٢)

ولعله مما سبق يتضح الفرق بين :

١ — فلسفة ما وراء الطبيعة .

٢ — الفلسفة الطبيعية .

٣ — العلوم الطبيعية .

أما فلسفة ماوراء الطبيعة فهى تبحث فى العالم المعقول .

وأما الفلسفة الطبيعية فهى تبحث فى عالم المادة من وجهة نظر عامة .

وأما العلوم الطبيعية فلها طابع الاختصاص حيث يختص كل علم بجزء من

---

(١) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص ٧٢ نفس المصدر ص ٨٥ .

المادة ، كالطب الذى يختص ببـــدن الإنسان ، وكالفلك الذى يدرس الـكواكب وهـكذا .

فلسفة علم النفس

ترجع مهمة علم النفس إلى دراسة الأسس التى يعتمد عليها علم النفس العلمى « أو التجريبى » . مثل ماهية الذات العاقلة . ومعنى العلية فى الظواهر النفسية ، ومعنى قياس الظواهر النفسية ، إلى جانب دراسة المفاهيم الأساسية فى علم النفس العلمى ، مثل معنى الشعور ، واللاشعور وعلاقة العقل بالجسم بصفة عامة ، وما إلى ذلك .

ولا شك أن هذا المجال الذى يعمل فيه علم النفس الفلسفى يختلف عن المجال الذى يعمل فيه علم النفس التجريبى .

وقد حدد مجال علم النفس التجريبى « أوزفلد كوليه » قائلا :

[ويمكن القول بأن علم النفس ـ كعلم من العلوم الجزئية ـ قد حدد الآن تماما ففيه :

أولا : حللت الحالات العقلية الشعورية المركبة إلى حالات أبسط منها .

ثانياً : حددت العلاقات العلية بين الظواهر النفسية والتغيرات البدنية ـ لاسيما العصبية ـ التى توازيها .

ثالثاً : استخدمت فيه التجربة بقصد الوصول إلى مقياس خارجى تقاس به الظواهر النفسية][1]

---

(١) نفس المصدر ص ٨٥ .

فلسفة الأخلاق

يقول « أوزفلد كولبه[1] » :

[يعتبر علم الأخلاق أو الفلسفة الخلقية عادة من العلوم المعيارية ، وعلى ذلك فمهمته وضع الشروط التي يجب توافرها في الإرادة الإنسانية وفي الأفعال الإنسانية ، لكي تصبح موضوعا لأحكامنا الأخلاقية ، بهذا المعنى يمكن أن نسمى علم الأخلاق « فن الأخلاق » كما نسمى المنطق « فن التفكير »]

ويقول في موضع آخر[2]:

[الفلسفة الخلقية مبنية على قضايا أولية – بديهية – وفيها تعتبر المبادىء الخلقية أو أحكام الضمير صفة جوهرية فى طبيعة العقل الإنسانى نفسه أو وظيفة من وظائفه .

والأخلاق بهذا المعنى أمر مستقل تماماً عن جميع النظريات المتغيرة المستندة إلى التجربة] .

فلسفة القانون

يوضح « أوزفلد كولبه » الفرق بين القانون وبين فلسفة القانون قائلا[3]:

[جرى العرف بمقابلة فلسفة القانون بعلم القانون ، وهذا أسلوب من التعبير قد يحملنا على الإعتقاد بأن فلسفة القانون قد تقول فى مسألة من المسائل التى نبحث فيها أكثر مما يقول علم القانون ، وقد تعبر عنها بعبارة أفضل ، أو أن فلسفة القانون تبحث فى نوع خاص من القانون ، يختلف فى جوهره عن

---

(١) نفس المصدر ص ٨٩ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص ٩٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٧

القانون الوضعى ، الذى قررته الشرائع الإنسانية ، واتخذت عرف الناس وتقاليدهم أساساً له .

والحق أن مسألة أية فلسفة فى القانون يجب أن تشابه مسألة أية فلسفة فى الطبيعة ، بمعنى أن فلسفة القانون ، لاتعنى عناية مباشرة بدراسة الحقائق القانونية الجزئية ، بل تحصر همها فى بحث المبادىء الأساسية التى يفترضها علماء القانون ، والنظريات العامة التى يضعها علم القانون الخاص .

أما القانون فهو فى نظر فلسفته ، وفى نظر علمه ، على السواء . . . والآن نستطيع أن نقرر المسائل التى تواجه فلسفة القانون .

يجب أن تبحث فلسفة القانون جميع المفاهيم الكلية التى تستخدم فى علم الفقه ، كما تستخدم فى غيره ، ومن أجل ذلك لا يمكن تحديدها فى علم جزئى ، وذلك كمفهوم الفعل ، والنية ، والإرادة والقصد ، والمصادفة أو الإتفاق والعلية ، وكمعنى القانون نفسه ، والحرية .

ولابد لفلسفة القانون من أن تأخذ على عاتقها ، مهمة بحث المفاهيم الأساسية ، التى يستخدمها القانون ذاته ، أعنى المفاهيم التى يختص بها ذلك العلم دون غيره .

وأول هذه المفاهيم مفهوم العدالة ، فإن كثرة التعريفات التى وضعها الفقهاء لهذا المصطلح فى الماضى وفى الحاضر ، واختلافها ، يقتضيان النظر فى الحقائق التى تشكلت بها فكرة العدالة ، وتحليل هذه الحقائق تحليلا دقيقاً .

ومنها مفهوم العقاب ، والتبعة ، والشخصية بمعناها القانونى ، والملك ، ونحو ذلك من المفاهيم التى أثارت كثيراً من الجدل حولها ، وتشعبت فيها الآراء] .

فلسفة الجمـــال

يقول « أوزفلد كولبه[1] » :

[وهنا مشكلة تواجهنا فى علم الجمال ، وهى : هل يوجد إلى جانب العلم الخاص الذى نسميه علم الجمال ، فلسفة للجمال ؟]

ثم يقول[2] [أما علم الجمال عند الفلاسفة الذين أعقبوا « كنت » فتتجلى فيه بكل وضوح النزعة النظرية التى غلبت على فلسفتهم . . . وربما كان أهم صفة لفلسفتهم فى الجمال تمييزهم بين ما يسمونه علم الجمال المادى وعلم الجمال الصورى .

يمثل الأول « هيجل » ويعتبر « هربارت » مؤسس الثانى] .

ثم يقول[3] : [أما عند « هربات » فلعلم الجمال معنى مختلف تماماً ، لأنه ليس بحثاً فى الجمال فحسب ، بل يدخل فيه الأخلاق أيضاً .

و « هربارت » يفهم علم الجمال على أنه العلم الذى يضع لكل موجود قيمة من القيم بالإضافة إلى وجوده .

ويسمى الملكة التى تدرك هذه القيم وتصفها ؛ بذلك الإسم العام الذى هو « الذوق » ومن أجل هذا لم تكن الأحكام الجمالية وحدها أحكاماً للذوق ، بل الأحكام الأخلاقية أيضا] .

ويقول[4] الدكتور أحمد أمين :

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٤) مبادىء الفلسفة ص ٥٨ .

[وقد غلبت على سقراط الآراء الأخلاقية ، فعد الجميل مرادفاً للنافع .

ورأى أفلاطون أن الجمال شيء إلهى يرادف الخير ، وأنه معنى مطلق مجرد غير قابل للتغير ، وقرر أن روح الإنسان قد تمتعت بالجمال الأزلى في الحياة الأولى ، قبل أن تحل بالأجسام في هذا العالم ، ومن أجل هذا إذا رأى شيئاً ، فيه نفحة من الجمال ، أخذته الروعة لتذكر ما كان فيه .

ومن رأى أفلاطون أن الجمال معنى في الشيء مستقل عن حواسنا] .

ويقول[1] أوزفلد كولبه » :

[ويرى « كنت » أن كل ما هو جميل أو جليل إنما وضعت له قيمته العليا من أجل أنه رمز كامل لمثال الخير] .

ويعلق المعرِّب على هذا النص قائلا :

[على أساس أن « الخير » هو القيمة العليا التى ترجع إليها القيم جميعها ، فالجمال والجلال قيمتان — لا في ذاتهما — بل من حيث إنهما رمزان كاملان لمثال الخير .

وعلى هذا الرأى ترجع القيم كلها إلى قيمة واحدة هى الخير ، كما ترجع الأحكام التقديرية كلها إلى حكم واحد هو الحكم بالخير على كل شيء ذى قيمة] .

ويعرف « كنت » الجمال بأنه اللذة المباشرة الخالصة التى يشعر بها الإنسان في إدراكه لصور الأشياء والنسب التى بينها .

ويعرف الجلال بأنه الشعور باللذة عند إدراك شيء يهول أمرُه الحس ، أى شيء يعجز الحس عن أن يدرك عظمه أو قوته][2] .

---

(١) المدخل ص ١١٤ .

(٢) ص ١١٤ .

وللفيلسوف « فيشر » كتاب اسمه « نظرية فى الجمال » قسمه إلى ثلاثة أقسام ، خصص القسم الأول منه ، لما أسماه « ميتافيزيكا الجمال » بحث فيه معنى الجميل بوجه عام .

وخصص القسم الثانى منه للبحث فى الجمال من حيث هو موجود بالفعل فى الطبيعة ، ومن حيث موجود فى الخيال .

وخصص القسم الثالث منه للبحث فى حقيقة الفن(١) .

ومن هذا التقسيم يتضح الفرق بين الجمال كفلسفة والجمال كعلم أو كفن .

[ثم إن « كنت » يقسم الفنون على أساس الواسطة التى تستخدم فى التعبير عن الجمال إلى ثلاثة أقسام :

الفنون التى تعبر عن الجمال بالألفاظ ، وهى الخطابة والشعر .

والفنون التى تعبر عنه بالأشكال والصور ، وهى الفنون التصويرية .

والفنون التى تعبر عنه بالنغمات والألوان وهى الفنون التى تتوقف على عمل الحواس](٢) .

ويعلق المعرب على هذا النص قائلاً :

[وزيادة فى الإيضاح نقول : إن « كنت » يقسم الفنون على الأساس المذكور إلى :

ا — الفنون الكلامية ، ويدخل تحتها الخطابة والشعر .

ب — الفنون التصويرية ، وهذه تنقسم بدورها إلى :

١ — فنون يظهر فيها الجمال فى صورة واقعية محسوسة ، وهى فن التماثيل والعمارة .

---

(١) المدخل ص ١١٦ .

(٢) ص ١١٤ .

٢ — فنون يظهر فيها الجمال عن طريق عمل الوهم فيما هو موجود ، مثل فن الرسم والتصوير .

حـ — فنون تعتمد على عمل الحس كالموسيقى التى يعمل فيها الإحساس السمعى ، وفن الألوان الذى يعمل فيه الإحساس البصرى] .

فلسفة الدين

إن الدين وثيق الصلة بالفلسفة يقول[1] « أوزفلد كوليه » :

[يلزم أن نميز بين الثالوجيا من حيث هى علم ، وبين فلسفة الدين ، من حيث هى جزء من الفلسفة العامة ، على أساس أن الثالوجيا تبحث فى دين من الأديان بعينه .

أما فلسفة الدين فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التى تستعملها الثالوجيا ، والمبادىء الأولى التى تفرضها] .

ويعلق المعرب على هذا النص قائلا :

[الثـالوجيا هى العلم الذى يبحث فى الله وصفاته وأفعاله وما يجب له ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل فى حقه ، ويؤيد ذلك بأدلة عقلية] .

وواضح أن الثالوجيا بهذا المعنى — بعد ملاحظة أن الأدلة العقلية المستعملة فيها واردة فى جملتها ، مع دعاويها عن طريق الوحى — هى المعنى الحقيقى للدين الذى شرحناه سابقاً تحت عنوان « الدين والعلم والفلسفة » وبينا فيه أن رأى « بتراند رسل » الذاهب إلى أن الدين يفرض مبادئه على الناس فرضًا ، غيرُ صحيح ، وها هو ذا متعارف الفلاسفة يؤكد ما ذهبنا إليه من أن كلا من الدين والعقل عون للآخر وسند له .

---

(١) المدخل ص ١٢٤ .

ثم إن اتجاه « أوزفلد كولبه » إلى اعتبار فلسفة الدين شيئاً غير الثالوجيا ، غير سديد ؛ لأن الثالوجيا وهى دراسة عقلية عميقة لن تستعمل مفاهيم ومصطلحات تترك لغيرها أمر إيضاحها وشرحها .

فإن يك الأمر أمر نقد يتوجه به ضد الأديان بعض من لا يدين بمبادئها من الفلاسفة ، فذلك لا يخرج عن نطاق العمل الفلسفى العام الذى تصطرع فيه الآراء ، وتتعارض وجهات النظر .

والثالوجيا تقوم بدورها فى هذا المجال كما يقوم به أى مذهب فلسفى آخر ، تشرح وجهة نظرها ، وتدفع هجمات المعارضين لها ، بالحجة والبرهان .

فلسفة التاريخ

يشرح « أوزفلد كولبه » فلسفة التاريخ قائلا[١] :

[إن على فلسفة التاريخ أن تدرس نفس المسائل التى يدرسها علم التاريخ . . .

لكن بينما يكتفى علم التاريخ بسرد حوادث الماضى ، تقع فلسفة التاريخ تفسيراً تعلل به تتابع تلك الحوادث فترتبط بعضها ببعض ربطاً معقولاً ، وتبين ما فيها من أسباب ومسببات] .

ثم مرة أخرى يشرحها قائلاً[٢] :

[يجب على المؤرخ أن يتجاوز حدود الواقع ويفسر مجرى التاريخ تفسيراً فلسفياً ، وبهذه الطريقة يُدخل بين عناصر التاريخ الواقعية عنصراً جديداً ، بحتاً هو عنصر الاستنباط وتكوين النتائج] .

---

(١) المدخل ص ١٣٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٢ .

ثم مرة ثالثة يشرحها قائلاً[1] :

[إن مهمة فلسفة التاريخ وضع أساس فلسفى لعلم التاريخ] .

ثم يعقب « أوزفلد كولبه » قائلاً[2] :

[ثم ليعلم أن البحث العلمى فى التاريخ لا يؤدى إلا إلى نتائج ظنية احتمالية ، بل ربما كان التاريخ أكثر العلوم جميعها تأدية لهذا النوع من النتائج .

وليست فلسفة التاريخ بأسعد حظاً فى هذا الأمر من علم التاريخ ، فما يقال فى نتائجه يقال بالطريقة عينها فى نتائجها] .

تعليق

إن حكم « أوزفلد كولبه » على فلسفة التاريخ بأنها إنما توصل إلى نتائج من نفس النوع الذى يوصل إليه التاريخ ذاته ، أى أنها توصل إلى نتائج ظنية احتمالية ، يقفنا أمام تفسير للفلسفة يختلف عن التفسير المتعارف عليه بين الفلاسفة .

ولعله لم يغب بعد عن الذهن النص الذى سقناه سابقاً ، والذى يقرر أن [سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وديكارت وكثير غيرهم ، من أئمة الفلسفة فى شتى عصورها ، يرون أن الصدق اليقينى هو علامة الفلسفة بمعناها الصحيح ، وأن هذا الصدق اليقينى هو ضالة الفيلسوف المنشودة ، فهو يريد أن يعرف الحقيقة ، وأن تكون معرفته لها يقيناً لا يحتمل الخطأ] .

---

(١) نفس المصدر ص ١٣٢ .

(٢) ص ١٣٣ .

فأين من هذا الصـــدق اليقيني ذلك الذى لا يزيد عن الظنون والاحتمالات ؟.

إن كلمة فلسفة تداولتها اصطلاحات متعددة ، وهي في كل اصطلاح غيرها في الاصطلاح الآخر ، فمن الواجب الاحتراس في استعمالها حتى لا يوضع اصطلاح في موضع اصطلاح آخر .

* * *

هكذا اضطرب المحدثون في أمر الفلسفة هذا الاضطراب الذى لم يثبتوا معه — في تعريف الفلسفة — على رأى ، وخرجوا بها عن الحدود التى تدور حول اليقين ، وتجعل منه هدفها المنشود إلى مجالات أخرى لا تتوخى هذا الهدف .

أما فلاسفة المسلمين ، وكثير غيرهم ممن سبقهم ولحقهم ، فقد وقفوا في تعريف الفلسفة عند رأى بلغ عندهم من الدقة والوضوح حدا لم يساورهم فيه ما ساور المحدثين من ريب وشكوك .

ونتيجة لدقة تعريف الفلسفة ووضوحه عندهم ، جاء تقسيمهم لها أيضاً واقفاً بها عند الحدود التى لا تخرج عن مجالات اليقين .

يقول ابن سينا :

[الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها وليس[1] لنا أن نعمل بها ، تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، تسمى حكمة عملية .

---

(١) أى ليس في وسعنا وطاقتنا أن نعمل بها .

وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر فى أقسام ثلاثة :

فأقسام الحكمة العملية :

حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية . . .

فالحكمة المدنية : فائدتها أن يُعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية : فائدتها أن تعلم المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنتظم به المصلحة المنزلية . والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ، ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية : ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس ، وتعلم الرذائل ، وكيفية توقيها ، لتتطهر عنها النفس .

وأما الحكمة النظرية : فأقسامها ثلاثة :

حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير ، من حيث هو فى الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير ، وإن كان وجوده مخالطا للتغير ، وتسمى حكمة رياضية[(١)] .

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلا ، وإن خالطه فبالعرض ، لا أن ذاته مفتقرة فى تحقيق الوجود إليه . وهى الفلسفة الأولى ، والفلسفة الإلهية جزء منها][(٢)] .

---

(١) ومن هذا يتضح أن فلاسفة العرب متنبهون إلى أن الرياضة مختلطة بالوجود الواقعى وليست مجرد تصورات خيالية .

(٢) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٢ ، ٣ .

ويقول : [— فصل فى ماهية الحكمة ـ الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب . . .

لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالماً معقولا مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

فصل فى أول أقسام الحكمة

الحكمة تنقسم إلى :

قسم نظرى مجرد .

وقسم عملى .

والقسم النظرى : هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات ، التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ، ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط ، مثل علم التوحيد .

والقسم العملى : هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الإنسان ، ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط ، بل حصول رأى لأجل عمل .

فغاية النظرى هو الحق .

وغاية العملى هو الخير .

فصل فى أقسام الحكمة النظرية

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة :

العلم الأسفل : ويسمى العلم الطبيعى .

والعلم الأوسط : ويسمى العلم الرياضى .

والعلم الأعلى : ويسمى العلم الإلهى .

فصل فى أقسام الحكمة العملية

لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصًا بشخص واحد .

وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد .

والذى يكون غير خاص هو الذى إنما يتم بالشركة .

والشركة :

إما بحسب اجتماع منزلى علوى .

وإما بحسب اجتماع مدنى .

كانت العلوم العملية ثلاثة :

واحد منها خاص بالقسم الأول ، ويعرف به أن الإنسان كيف يبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ، ويشتمل عليه كتاب « أرسطوطاليس » فى الأخلاق .

والثانى منها خاص بالقسم الثانى ، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغى أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ، ومملوكه ، حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب « أرونس » فى تدبير المنزل ، وكتب فيه لقوم آخرين غيره .

والثالث منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها ، وعلة زواله وجهة انتقاله .

وما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون ،

وما كان من ذلك بالنبوة والشريعة ، فيشتمل عليه كتابان هما فى النواميس][1] .

ومن هذه النصوص يتضح أن الحقيقة الكلية من جوانبها المختلفة :

[ما هو واجب .

وما هو ممكن .

وما يعلم لتستكمل النفس بالعمل بمقتضاه .

وما يعلم لتستكمل النفس بمجرد العلم به] .

هى هدف الفيلسوف ، يحاول تحقيق أهدافها العلمية والعملية ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

كان هذا هدف الفلسفة لدى فلاسفة الإسلام ، وكان هذا هو هدف الفلسفة عند كثير من الفلاسفة ممن سبق فلاسفة المسلمين ولحقهم .

ويفرع ابن سينا على تعريف الفلسفة تقسيمها إلى قسمين نظرى وعملى .

ويجعل الحق هو الهدف المقصود من القسم النظرى ، والحق له من الجلال ، والكمال ، ما يجعله أسنى الغايات وأسمى المطالب .

ويجعل الخير هو الهدف المقصود من القسم العملى ، وهذا الخير يعنى : بالنسبة للإنسان التوافق والإنسجام بين قواه المختلفة ، التى هى الشهوة والغضب حتى لا تطغى واحدة منهما على الأخرى ، فيختل نظام المرء وتتعارض مصالحه .

وبالنسبة للأسرة التوافق والانسجام بين أفرادها حتى يقوم كل منهم بما هو مطلوب منه ، فترفرف عليها السعادة .

---

(١) رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٠٤ وما بعدها .

وبالنسبة للجماعة التوافق والانسجام بين هيئآتها المختلفة وبين أفراد كل هيأة .

ويبدو أن الهدف الأساسى من الفلسفة العملية لدى فلاسفة المسلمين هو توفير الهدوء والطمأنينة للفرد ليستطيع الحصول على الكمال الحقيقى بالنسبة له . والكمال الحقيقى للفرد هو إدراك الحقيقة . يقول ابن سينا :

[الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله ، وما عليه الواجب . . .

لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة] .

فاستكمال النفس وشرفها مردهما إلى تحصيل ما عليه الوجود ، وانطباعها بصورة الكون كله ، ولن تزيد ـ عند ابن سينا ـ سعادة الآخرة على سعادة الدنيا إلا من جهة استكمال هذا التحصيل ، وذلك الانطباع ، بسبب أن النفس فى الدنيا مشغولة بالبدن ، صارفة بعض عنايتها فى تدبيره ، أما فى الآخرة فسوف تسقط عنها هذه المؤونة .

ومن حيث إن الإنسان بالحقيقة عنده هو النفس ، وحال النفس دائرة بين العلم والجهل ، كانت السعادة متركزة فى العلم والشقاوة متركزة فى الجهل .

ومن حيث إنهم أيضاً يعرفون الفلسفة أحياناً[1] بأنها التشبه بالإله ، والآله ليس له جسم يغتذى ، كانت الفلسفة هى الأمر الذى يمكن أن يجمع بين الإله والإنسان ، وذلك هو العلم .

---

(١) انظر ما سقناه فى هذا عن الكندى

لكل هذه الإعتبارات جعلوا العمل وسيلة للعلم ، أعنى جعلوا الفلسفة العملية وغايتها ، أو غاياتها ، وسيلة لتحقيق غاية الفلسفة النظرية .

ولما كان الإنسان مجموعة قوى مختلفة ، من العقل ، والشهوة ، والغضب وكان لكل منها وظيفة ـ وان اختلفت قيم هذه الوظائف ؛ لأن وظيفة العقل تحقيق العلم والمعرفة ، أما الشهوة والغضب فوظيفتهما توفير حياة الجسد الذى هو مطية العقل ـ كان من الضرورى لكى تؤدى كل قوة من هذه القوى وظيفتها على الوجه الأكمل ، أن تتعاون وتتآزر .

فعلم الأخلاق مهمته أن يحقق الانسجام بين هذه القوى ، وغاية هذا الانسجام أن يجد العقل من شريكيه القائمين على خدمته عونا على القيام بمهمته التى هى الغاية من وجود الإنسان وهى العلم والمعرفة .

وكما لاغنى للانسان عن شهوته وهواه ، لاغنى له عن الزوجة والخدم والأولاد ، بحكم تكوينه الفطرى ، وكما أن هذا المجتمع الصغير يمكن أن تنسجم أفراده ، فلا يكون بعضه معوقاً لبعض عن بلوغ الهدف الأسمى من الحياة ، ويمكن أن تتنافر أفراده ، رغم أنه لاغنى لبعضهم عن بعض ، كما تتنافر قوى الإنسان الداخلية ، فيحول هذا التنافر دون بلوغ الهدف ، كانت مهمة علم تدبير المنزل توفير الإنسجام بين أفراد الأسرة حتى يتأتى لكل فرد من أفرادها أن يحقق هدفه الحقيقى الذى من أجله وجد .

وكما لاغنى للإنسان عن قواه الداخلية ، وعن مجتمعه الصغير الذى هو الأسرة لاغنى له أيضاً عن مجتمعه الكبير ، المدينة ، والأمر بالنسبة لانسجام أو عدم إنسجام أفراد هذا المجتمع الكبير ، كالأمر بالنسبة لانسجام أو عدم إنسجام أفراد المجتمع الصغير ، والعلم الذى يوفر الانسجام بين أفراد المدينة هو علم السياسة :

ومن هذا يتضح أن الغاية من كل من علم الأخلاق ، ومن علم تدبير المنزل ، ومن علم السياسة ، هي توفير الهدوء اللازم لقيام الإنسان بمهمته الأساسية وهي العلم والمعرفة ، التي هي الحكمة النظرية .

ولوقوف الحكمة العملية من الحكمة النظرية موقف الخادم من المخدوم وموقف الوسيلة من النتيجة ، صار من المقرر أن غاية الإنسان الأخيرة ، وسعادته النهائية هي إدراك الحقيقة كاملة بقدر مافي الإنسان من طاقة واستعداد.

يقول[1] الغزالي :

[أما العلم فينقسم إلى العملي والنظري .

أما النظري فكثير ولكن كل علم يتصور أن يختلف بالأعصار والبلدان والأمم فلا يورث كما لايبقى في النفس أبد الدهر .

ونحن نبتغي من العلم تبليغ النفس كمالها لتسعد بكمالها مبتهجة بما لها من البهاء والجمال أبد الدهر .

تخرج عن هذا البيان العلم باللغات ، وموجبات الألفاظ ، كالعلم باللغة والأعراب ، والنحو ، والشعر ، والترسل ، وشرح الألفاظ وتفصيلها .

فإن افتقر إلى شيء منها فيطلب لالنفسه بل ليكون ذريعة للعلم المقصود ، لكنا الآن في بيان العلم المقصود ؛ فإنا إن نعرف ذات الحج لم يلزمنا ذكر الخف والمطهرة ، وإن كان يحتاج إليهما في التوصل إليه . وإنما نميز العلوم التي تبقى معلوماتها أبد الآبدين لا تزول ولا تحول . ومثل ذلك لايختلف باختلاف الأعصار والأمم .

وذلك يرجع إلى العلم بالله وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ،

---

(١) ميزان العمل للغزالي ص ٣٥ .

وملكوت السموات والأرض ، وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية ، من حيث إنما مرتبطة بقدرة الله عز وجل ، لامن حيث ذواتها .

وكذا معرفة النبوة ، والنبي ؛ لأن النبي واسطة بين الخلق والملائكة ، كما أن الملك واسطة بين الله والنبي ، وهكذا يتسلسل إلى آخر العلوم النظرية .

القسم الثانى : العلم العملى ، وهو ثلاثة علوم :

علم النفس بصفاتها وأخلاقها ، وهو الرياضة ومجاهدة الهوى .

وعلمها بكيفية المعيشة مع الأهل والولد والخدم والعبيد ؛ فإنهم خدمك أيضاً ، كأطرافك وأبعاضك ، وقواك .

وكما لابد من سياسة قوى الشهوة والغضب وغيرهما ، فلابد من سياسة هؤلاء .

وعلم سياسة أهل البلد والناحية ، وضبطهم] .

ويقول :

[إن[1] تأثير العمل لإزالة مالا ينبغى ، والسعى فى العلم سعى فى تحصيل ماينبغى ، وإزالة مالا ينبغى شرط لتفريغ المحل لما ينبغى ، والمشروط هو المقصود وهو أشرف من الشرط .

ومثاله : من أراد استيلاء امرأة بها علة تمنع العلوق فعليه وظيفتان :

إحداهما : إماطة العلة المفسدة للحمل ، المانعة من العلوق .

والأخرى : إيداع النطفة بعد إزالة العلة المانعة .

فالأولى شرط للثانية ، والثانية هى الغاية المطلوبة . .

فالعمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها ، إلى الجنبة

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٩

العالية الإلهية ، ليمحى عن النفس الهيئات الخبيثة ، والعلائق الردية التى ربطتها بالجنبة السافلة ، حتى إذا محقت تلك العلائق ، أو ضعفت ، حوذى بها نحو النظر فى الحقائق الإلهية ففاضت عليها من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة . . .

ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب وهو عين السعادة التى للنفس بعد الموت ، ولكنها مشروطة بإزالة العلائق ومحو الصفات الردية التى تأكدت للنفس باتباع الشهوات .

فإذن العمل يرجع إلى مجاهدة النفس بإزالة ما لا ينبغى . . . فقد عرفت أن سعادة النفس وكمالها أن تنتقش بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها حتى كأنها هى . وإن ذلك لا يكون إلا بتطهير النفس عن هيئات ردية تقتضيها الشهوة والغضب ؛ وذلك بالمجاهدة والعمل .

فالعمل للطهارة ، والطهارة شرط ذلك الكمال ؛ ولذلك قال عليه السلام : « بنى الدين على النظافة »] .

* * *

ومن حيث : إن الفلسفة تبدأ عملها من أول الطريق حيث تنظر أول ما تنظر ، فى الوجود والموجود بصفة عامة ، ثم فى أقسام الموجود ، ثم فى تصنيف الموجودات . وفيما يتركب منه الموجود ، وما يزال الأمر يتحدد شيئاً فشيئاً إلى أن تبرز الموجودات الجزئية الخاصة وعند ذلك يجىء دور العلوم التى تتلقف هذه الموجودات الجزئية لتدرسها ، ويعرف كل علم الأحوال الخاصة بموضوعه ، التى لا يشركه فيها علم غيره ، يقال : إن الفلسفة هى الأم التى يتولد منها سائر العلوم .

وعند النقطة التى تفصل بين ما هو عام من المعارف لا يتغير بتغير الموضوع والزمان والمكان ، وبين ما هو خاص منها يرتبط بموضوع معين محس له أحكام تخصه ، يقع الحد الفاصل بين العلم والفلسفة .

غاية الفلسفة

جرت عادة الباحثين أن يسألوا عن الهدف الذى يتوخاه الفيلسوف من تفلسفه ، فهل للفلسفة غاية تطلب من ورائها ؟ وما هذه الغاية ؟ أم الفلسفة غاية نفسها فهى تقصد لذاتها ، وليست تقصد لشيء يترتب عليها ؟ .

يذهب بعض الباحثين ، إلى أنه لا ينبغى أن يكون للفلسفة هدف تتوخاه ، وغاية تنشدها ؛ وإلا لكانت الفلسفة وسيلة إلى غيرها ، ولكان غيرها أشرف منها ، ولا شيء أفضل من المعرفة .

يقول[1] صاحب كتاب « أسس الفلسفة » .

[إن جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة — مع اعترافهم بسبق الشرق القديم إلى ابتداع الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه — متفقون على أن الفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل ، جاء على غير مثال .

ومن دلالتهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفى اليونانى ، التماس المعرفة لذات المعرفة ، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية .

وهذا النوع من المعرفة النزيهة[2] قد نشأ لأول مرة فى ظل اليونان وعاش فى كنفهم .

---

(١) الدكتور توفيق الطويل ص ٢٣ .

(٢) لست أدرى ما قيمة وصف المعرفة لذات المعرفة بأنها نزيهة ، هل يعنى ذلك أن المعرفة التى تقصد لغايات عملية ، تكون دنسة ؟ .

بحثوا فى الوجود لمعرفة أصله ومصيره ، وتأملوا موجوداته وما يعروها من صنوف التغير بدافع من الرغبة النزيهة فى طلب المعرفة ، ومن غير أن تسوقهم إليها ضرورة ملحة .

أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية] .

ومعنى هـذا أن مناط تفضيل الفـكر اليونانى القديم على الفـكر الشرقى القديم يرجع — فيما يرى جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة — إلى أن الفـكر اليونانى لم يخضع لمؤثرات عملية ، وإنما كان باعثه ومحركه تحصيل المعرفة التى بها كمال الإنسان كـكائن عاقل .

ويعود صاحب المصدر السابق إلى نفس الموضوع فيقول[1] :

[كانت غاية الفلسفة مثار خلاف بين الفلاسفة :

فمن قائل بأنها كشف الحقيقة لذاتها .

ومن قائل : بأنها محاولة للتوفيق بين حقائق العقل وحقائق الوحى .

ومن قائل : بأنها تهدف إلى خدمة الحياة العملية] .

ولعل محاولة التوفيق بين حقائق العقل وحقائق الوحى ، لا تصور اتجاهاً مغايراً للاتجاه القائل : إن غاية الفلسفة كشف الحقيقة لذات الحقيقة ؛ فإن فحص الآراء المتعددة حول الموضوع الواحد لمعرفة مدى ما بينها من اتفاق أو اختلاف ، ومدى اقترابها أو ابتعادها عن الصواب ، لا يعدو أن يكون لوناً من ألوان التعرف على الحقيقة .

وإذن فقد رجع الأمر إلى رأيين اثنين :

أحدهما : يذهب إلى أن غاية الفلسفة نظرية لا عملية .

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩ .

وثانيهما : يذهب إلى أن غاية الفلسفة عملية لا نظرية .

وقد يتساءل الإنسان عن الغاية العملية للفلسفة الميتافيزيكية ، وهى نظر فى أصل الوجود ونشأته ومصيره ، وفى حقيقة النفس الإنسانية ومصيرها : وما إلى ذلك من مشكلات .

فأى تطبيق يمكن أن يتصل بهذه النظريات ؟

إن من يعلم أن الشجاعة وسط بين الجبن والتهور ، وأنها فضيلة ، وأن الجبن والتهور رذائل ، يمكنه أن يروض نفسه على ممارسة الشجاعة ، وأن يخلص نفسه مما عسى يكون عالقاً بها من جبن أو تهور .

أما من يعلم أن العالم حادث فماذا عسى أن يتخذ من عمل تجاه هذه القضية ؟

إن صاحب المدخل إلى الفلسفة يجيب عن هذا التساؤل قائلا[1] :

[أما أنه ظهر فى كل عصر من عصور التاريخ بعض هذه النظريات الميتافيزيكية ، وبذل الناس فيها كل ما أتوا من عبقرية فى التفكير ، فلا يرجع إلى رغبة الإنسان الدائمة فى معرفة الأشياء واستطلاع أسرارها ، بقدر تعطشه الشديد للحصول على أساس معقول يشكل بمقتضاه حياته ، وأفعاله ، واختياره أعنى رغبته فى الحصول على فكرة عامة عن ماهية نفسه ، وماهية العالم ، وحقيقتهما ، بحيث يمكنه تطبيق هذه الفكرة فى حياته العادية] .

ومعنى هذا أن الجانب العملى هو المقصود الأساسى من الفلسفة الميتافيزيكية التى تبدو أبعد الأشياء عن الناحية العملية .

وخلاصة هذا الرأى أن الإنسان بحاجة إلى أن يعرف الوجود الذى هو جزء منه ، ليقيم علاقته به على أساس سليم .

---

(١) ص ٣٥٦ أوزفلد كولبه .

ويعرض « رسل[1] » إلى هذا الموضوع فيتجه فيه اتجاهاً شبيهاً باتجاه « صاحب المدخل » يقول :

[مذ أصبح الإنسان قادراً على التأمل الحر بدأت أفعاله — من نواح كثيرة هامة — تنبني على مايرتئيه من آراء فى العالم وفى الحياة الإنسانية ، وفيما هو خير وماهو شر ، وهذا صحيح بالنسبة إلى يومنا الراهن صحته فى أى وقت مضى .

فلست بمستطيع أن تفهم عصراً من العصور ، أو أمة من الأمم إلا إذا فهمت فلسفتها ؛ ولكى تفهم فلسفتها ينبغى أن تكون فيلسوفاً إلى حد ما.

فههنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين ، فظروف الحياة التى يحياها الناس ، لها أثرها البالغ فى تكوين فلسفتهم ، لكن العكس كذلك صحيح وهو أن فلسفتهم تؤثر أثراً بالغاً فى ظروف حياتهم) .

ويقول فى موضع آخر[2] :

(الفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معاً :

هم نتائج للظروف الاجتماعية ، ولما يسود عصرهم من سياسة ، ونظم اجتماعيـــة .

وهم كذلك أسباب — إن أسعفهم الحظ — لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية) .

ويقول فى موضع ثالث[3] :

(لم تكن الفلسفة منذ القدم ، من شأن المدارس وحدها ، ولا كانت

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ص ٥ .
(٢) ص ٢ .
(٣) ص ٣ .

أمراً تتنازعه قلة من العلماء ، بل كانت جزءاً لا يتجزأ من حياة المجتمع] .

وهكذا تطلع علينا كتب الفلسفة معبرة عن اختلاف الفلاسفة فى تحديد الغاية من الفلسفة .

وللكندى كلام فى تعريف الفلسفة يتطرق فيه إلى بيان الغرض من الفلسفة يقول[1] .

[إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة التى حدها « علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانية » . لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق] .

فهل يعنى الكندى أن للفلسفة غايتين :

غاية عملية ؟ .

وغاية نظرية ؟ .

أم هى غاية واحدة أصيلة ، والأخرى تابعة[2] لها ؟ العلم هو الهدف ، والعمل جاء تبعاً له ؟ أم العمل هو الهدف ، والعلم أنار السبيل له ؟ .

وبعد . . . . فهل كل أولئك الأقوال حق ؟ أم بعضها فقط هو الحق ؟ وما هو ؟ .

إن الإنسان لا يطمئن إلى أن البواعث العملية وحدها هى التى تحرك فى الإنسان الشوق إلى الفلسفة ؛ إذ الإنسان طلعة بفطرته ، يدفعه إلى المعرفة شوق جبلى فيه .

---

(١) كتاب الكندى إلى المعتصم

(٢) انظر آخر بحث أقسام الفلسفة وانظر أيضاً كتاب ميزان العمل للغزالى وتسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا .

وإذا كانت النظم الاجتماعية والاقتصادية ، قائمة – كما يدعو
على نظريات فلسفية ، فذلك ليس يعنى أن هذه النظريات الفلس
فى وجودها للنظم الاجتماعية والاقتصادية وحدها ، بمعنى أن الحاجة
هذه النظم هى التى دفعت بالعقل إلى أن يتفلسف ليقدم للاق
والاجتماعيين أسساً يشيدون عليها آراءهم فى الاجتماع والاقتصاد .

بل يكاد الأمر يكون على العكس من ذلك ، أعنى أن العق
بفطرته إلى اكتناه الحقائق واكتشاف المجهول ، ونجاحه فى ه
يحقق له من البهجة والسعادة ما لا يكاد يصفه الواصفون .

فإذا ما دعت داعية إلى العمل الذى له بهذه الحقائق صلة ، ك
الحقائق مناراً ينير الطريق أمام العمل .

ومع ذلك فالفلسفة – كما أوضحنا فيما سبق بالنسبة لما عند فلاسفة
نظرية وعملية ، ولكل منهما غاية تناسبها ، وقد بينا ذلك فى آ
الخاص بأقسام الفلسفة .

الفصل الثاني

نشأة الفلسفة

إنى إذا تصورت الإنسان فإنما أتصوره مفكراً ، ولا أستطيع أن أتصوره غير مفكر ، وكيف لا يكون التفكير عنصراً أساسياً فى حياته ، والعقل عنصر أساسى فى تكوينه ؟ .

إن الإنسان كما ينساق إلى الغذاء تلبية لحاجة جسمه ، فإنه ينساق إلى التفكير تلبية لحاجة عقله .

وإذا كانت الأحداث الكونية ، أو الأحداث الاجتماعية ، تحد من نشاط تفكيره أو تعطله ، إلى حين ، فإنما شأن ذلك كشأن استيلاء رغبة التفكير عليه أحياناً حتى لتحد من نشاط جسمه أو تعطله إلى حين كذلك .

إن الكون ملىء بالعجائب والأسرار ، وليس فيه ما لا يعد عجيبة أو سراً . والإنسان نفسه سر من أسرار الكون وعجيبة من عجائبه ، وكل أولئك يتراءى لحس الإنسان وعقله ، فليس فى وسعه أن يغفل عنها إلا إذا غفل عن حسه وعقله .

ثم الأديان قد صاحبت نشأة الإنسان ، وسايرت وجوده ، وماذا فى الأديان سوى أن تنبه إلى الكون وكيفية نشأته ، وإلى الإنسان من جهة بدايته ونهايته ، وإلى من هذا الكون كله فى قبضة يده .

أفيمكن أن يقع حس الإنسان وعقله على كل ذلك ، ثم يسمع من الأديان تأويله وتفسيره ، ولا يتخذ له بإزائه موقفاً ؟ إنه إذن لجماد ! ! .

يقول المرحوم فضيلة الشيخ محمد عبد الله دراز :

[ولسنا[1] ننكر أن تكون هناك عقيدة معينة قد استحدثت فى عصر ما ، أو أن يكون ثمة وضع خاص ، من أوضاع العبادات قد جاء

---

(١) الدين ص ٧٥ .

مجلوباً مصنوعاً ، فذلك سائغ فى العقل ، بل واقع بالفعل ، أما فكرة التدين فى جوهرها فليس هناك دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان] .

ويقول[١] « بارتيلمى سانت هلير » :

[هذا اللغز العظيم الذى يستحث عقولنا : ما العالم ؟ ما الإنسان ؟ . من أين جاآ ؟ من صنعهما ؟ من يدبرهما ؟ ما هدفهما ؟ كيف بدآ ؟ كيف ينتهيان ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ ما القانون الذى يجب أن يقود عقولنا فى أثناء عبورنا فى هذه الدنيا ؟ أى مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة ؟ . .

هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة ؟ وما علاقتنا بهذا الخلود ؟ .

هذه الأسئلة ، لا توجد أمة ، ولا شعب ، ولا مجتمع إلا وضع لها حلولا جيدة أو رديئة ، مقبولة أو سخيفة ، ثابتة أو متحولة] .

ويقول[٢] « شاشاوان » :

[مهما يكن تقدمنا العجيب فى العصر الحاضر ، علمياً ، وصناعياً ، واقتصادياً واجتماعيا .

ومهما يكن اندفاعنا فى هذه الحركة العظيمة للحياة العملية ، وللجهاد والتنافس فى سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا ؛ فإن عقلنا فى أوقات السكون والهدوء — عظاماً كنا أو متواضعين ، خياراً كنا أو شراراً — يعود إلى التأمل فى هذه المسائل الأزلية ؛ لم ؟ وكيف ؟ كان وجودنا ، ووجود هذا العالم ، وإلى التفكير فى العلل الأولى أو الثانية ، وفى حقوقنا وواجباتنا] .

ويقول[٣] « هنرى برجسون » :

---

(١) الدين ص ٧٦ .

(٢) الدين ص ٧٦ .

(٣) الدين ص ٧٦ .

[لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة] .

ويقول[1] « معجم لاروس » للقرن العشرين :

[إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل أجناس البشرية ، حتى أشدها همجية ، وأقربها إلى الحياة الحيوانية . . .

وإن الاهتمام بالمعنى الإلهى ، وبما فوق الطبيعة ، هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية] .

ويقول :

[إن هذه الغريزة الدينية لا تختفى ، لا تضعف ولا تذبل إلا فى فترات الإسراف فى الحضارة ، وعند عدد قليل جداً من الأفراد] .

* * *

هذه الأراء التى تصور طبيعة الإنسان الفكرية والدينية ، على هذا النحو الذى تؤكده ، إنما انبثقت من دراسة واقع الإنسان خلال عصوره التاريخية المعروفة ، ثم قاست حاله فى عصور ما قبل التاريخ على حاله فى عصور التاريخ ، وخرج أولئك الباحثون ، وغيرهم ممن تصدى لكشف الحقيقة كما هى فى ذاتها ، بهذا الرأى الموحد الذى يسخر من الآراء الفجة غير الناضجة التى يدفع إليها الهوى ، أو الرغبة فى تضليل البشرية والعبث بكرامتها .

ويشير إلى أولئك الذين أغرموا بالهوى والعبث فضيلة المرحوم الشيخ محمد عبد الله دراز قائلا[2] :

---

(١) الدين ص ٧٥ .
(٢) الدين ص ٧٣ .

[ذهب بعض كتاب القرن الثامن عشر ، الذين مهدوا للثورة الفرنسية إلى أن الديانات والقوانين ما هى إلا منظمات مستحدثة ، أو أعراض طارئة على البشرية ، حتى قال « فولتير » :

« إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قروناً متطاولة فى حياة مادية خالصة ، قوامها الحرث ، والنحت والبناء ، والحدادة ، والنجارة . . . قبل أن تفكر فى مسائل الديانات والروحانيات » .

بل قال : « إن فكرة التأليه إنما اخترعها دعاة ماكرون من الكهنة ، والقساوسة الذى لقوا من يصدقهم من الحمق والسخفاء » .

هذه النظرة الساخرة إلى الأديان والقوانين ليست مبتكرة ، وإنما هى ترديد لصدى مجون قديم ، كان يتفكه به أهل السفسطة من اليونان ، وكانوا يروجونه ضمن ما روجوه ، من المغالطات والتشكيكات .

فقديماً زعم هؤلاء السوفسطائية :

« أن الإنسان كان فى أول نشأته يعيش بغير رادع من قانون ، ولا وازع من خلق ، وأنه كان لا يخضع إلا للقوة الباطشة . . .

ثم كان أن وضعت القوانين ، فاختفت المظاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية ، ولكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة فهنالك فكر بعض العباقرة ، فى إقناع الجماهير بأن فى السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شىء ، وتسمع كل شىء ، وتهيمن بحكمتها على كل شىء » .

وهكذا لم تكن القوانين والديانات فى تصورهم إلا ضروباً من السياسة الماهرة التى تهدف إلى علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة[1] . . .

---

(١) وهذا يعنى أن الديانات حتى من وجهة نظر من يرى أنها من صنع البشر لا من الآله هى علاج للأمراض الاجتماعية التى عجزت عن علاجها القوانين =

على أنه لم ينقض القرن الثامن عشر حتى ظهر خطأ هذه المزاعم حيث كثرت الرحلات إلى خارج أوربا ، واكتشفت العقائد والعوائد والأساطير المختلفة .

وتبين من مقارنتها أن فكرة التدين فكرة مشاعة لم تخل عنها أمة من الأمم فى القديم والحديث ، رغم تفاوتهم فى مدارج الرقى ودركات الهمجية .

وهكذا ظهر أنها أقدم فى المجتمعات من كل حضارة مادية ، وأنها لم تقم على خداع الرؤساء ، وتضليل الدهاة ، ولم ترتكز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة ، بل كانت تعبر عن نزعة أصيلة ، مشتركة بين الناس] .

ثم يقول فضيلته :

[واعلم أن عموم الأديان لجميع الأمم ، لا يعنى عمومها لكل أفرادها ، فإنه لا تخلو أمة من وجود ذاهلين قد غمرتهم تكاليف الحياة وأعباؤها ، إلى حد أنهم لا يجدون من هدوء البال وفراغ الوقت ما يمكنهم من رفع رؤوسهم للنظر فى تلك الحقائق العليا .

كما لا تخلو أمة من منكرين ساخرين يحسبون الحياة لهواً ولعباً ، ويتخذون الدين وهماً وخرافة ، لكن هؤلاء دائماً هم الأقلون فى كل أمة ، وهم فى الغالب من المترفين الذين لم يصادفهم من عبر الحياة وأزماتها ما يشعر نفوسهم معنى الخضوع والتواضع ، وما ينبه عقولهم إلى التفكير فى بدايتهم ونهايتهم .

= الوضعية ، وناهيك بها من فائدة والفضل ما شهدت به الأعداء ، فإذا استطاعت العقول أن تثبت أنها حق من قبل الله ، ثبت نفعها الدنيوى إلى جانب نفعها الأخروى .

وهذا الاستثناء من القاعدة لاينفى كون الغريزة الدينية ، بصفة عامة فى طبيعة النفس الإنسانية .

كما أن غريزة بقاء النوع لايمنع من عمومها أن بعض الناس لايتزوجون ولا ينسلون] .

* * *

ولست أظن أن فى وسعنا أن نذهب فى الحكم على الإنسانية ـ خلال حقب التاريخ وما قبل التاريخ ـ إلى أبعد من إنها كانت فى مجمل أمرها مفكرة تفكيراً دينياً ، أو تفكيراً فلسفياً ، أو تفكيراً دينياً وفلسفياً معاً .

ولا شك أن صورة الإنسان فى أذهاننا أنه تناسل بعضه من بعض وانحدر بعضه من بعض ، وأنه أخذ يتشعب ويتكاثر ، وينحسر بعضه عن بعض ، حتى تكونت هنالك جماعات أخذ يستقل بعضها عن بعض ، ويتكون لكل منها خصائص لغوية وغير لغوية تختلف عما لغيرها من ذلك نتيجة لما يحيط بها من ملابسات بيئية تختلف عما يحيط بغيرها من ذلك .

وقد يتأتى لبعضها ـ نتيجة لما يختص به من ملابسات ـ أن يسبق البعض الآخر سبقاً فكريا ، أو اجتماعياً ، أو إقتصادياً ، لكن ليس فى وسعنا أن نرجع هذا السبق إلى تفوق فى أصل الفطرة والخلقة ، ضرورة أن الكل قد انحدر من أصل واحد .

نعم إن هذه الجماعات ـ وقد تناءت بها البقاع ، واستقرت كل واحدة منها فى بقعة خاصة من الأرض ، تختلف من حيث الجو والتربة والبيئة عن غيرها من البقاع الأخرى ـ ليس يبعد أن يؤدى اختلاف البقاع بينها واختلاف مايتبعه ، إلى اختلافها فى وسائل التفكير ونتائجة ، كما أدى إلى اختلافها فى وسائل العيش ونظم الحياة .

ولكن هل يبلغ الاختلاف الناشىء عن هذه العوامل الخارجية إلى حد

أن يجعل طبائع كل جماعة تختلف عن طبـائع الجماعات الأخرى ، ويبلغ الاختلاف بينها من هذه الجهة إلى حد أن يصيرها أنواعا متباينة .

إن ذلك موقوف على صحة افتراض أن يصير المـكتسب موروثا ، وذلك مالم يصل العلم فيه إلى رأى أكيد بعد .

إن الذى لايستعصى على الإنسان قبوله ، أن إنسان جماعة خاصة ، لو انتقل إلى بقعة جماعة أخرى ، لاكتسب بطول الإقامة فيها خصائص جماعتها ، مادامت هذه الخصائص ناشئة عن الإقامة فى هذه البقعة .

لكل هذا فإنا نعتبر فرضية الشعوبيين الذين يفرقون بين جماعة من الناس وغيرها من الجماعات الأخرى تفرقة ترتد إلى أصل الخلقة والطبيعة والتـكوين ، زعماً لايستند إلى أدلة مقنعة .

والذين يتمسكون بأهداب هذه التفرقة هم قوم يحلو لهم أن يتعلقوا بالأوهام وأن يثيروا عصبية ليس من خير الإنسانية أن تثار .

إن البشرية كلها ـ الشاملة لجماعاتها المتفرقة ـ شريكة فى كل مايصدر عن هذه الجماعات ، من حضارات ومدنيات ؛ ولـكل واحدة من هذه الجماعات ضلع ومساهمة فى هذه الثروة العامة .

والجماعة التى تـكون فى وقت من الأوقات آخذة لابد أنها كانت فى وقت من الأوقات معطية . . ومن يزعم غير ذلك فعليه تصفية الحساب ، وماهو بمستطيع . وإن طالبنا هو بتصفية حساب ماندعى ، فدليلنا على ماوقع فى عصور ماقبل التاريخ ، ما هو واقع فى عصور التاريخ .

وها نحن أولاء نرى أن العالمين ـ الشرق والغرب ـ يبحثان فى وقت واحد فى مشكلة واحدة وينتهيان فيها إلى رأى واحد ، دون أن يتصل واحد منهما بالآخر .

وهانحن أولاء نرى أيضا أن الفكرة تنبت وليدة فى بيئية ، فتتلقفها بيئة أخرى ، وما تزال تحنو عليها حتى تخرج من بين يديها كائنا ناضجا تام التكوين :

يقول[1] « دى لاسى أوليرى » .

[بين الحضارة والمرض المعدى بعض أوجه الشبه ، فكلاهما ينتقل من جماعة إلى أخرى باللمس والاتصال .

وكلما انتشر أحدهما تبادر إلى أذهاننا أن نتساءل من أين جاءت العدوى ؟

وفى كلا الحالين على السواء ، نجد سؤالا لاسبيل إلى الإجابة عليه وهو : أين الموطن الأصلى ؟ وهل مرجع كل مظاهر التفشى إلى مصدر أصلى ؟ أم إلى مصادر متعددة ، مستقل بعضها عن بعض ؟]

ويقول[2] فضيلة المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :

(إن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لايسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم ، وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم .

وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنسانى تشوب أحيانا جهودهم فى خدمة العلم ، فإنا نرجو أن يكون فى تيقظ عواطف الخير فى البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام ، والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نوراً لاينبغى أن يخالط صفاءه كدر .

وليس ينئسنا من ذلك أن تهب فى بعض البلاد نزعات كانت ركدت

---

(١) علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ص ١ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧ .

ربحها ، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى .

مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوربا الشمالية التى تحيا فى ألمانيا لهذا العهد .

ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة فى أمريكا الشمالية وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندى التى دعت إلى تسمية المتولدين بين انجليز وهنديين تسمية خاصة فى بلاد الهند وفى بلاد أفريقية الجنوبية .

بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التى لا يسندها علم ولا حق ، ويقوى رجاءنا أن نجد فى أمريكا نفسها أصواتا تقرر باسم العلم أحيانا ما نقرره نحن الآن] .

ثم يقول[1] فضيلته :

(وفى مقال معرب عن مجلة « السينتفيك » أميريكان نشر فى مجلة المقتطف يونيو سنة ١٩٣٤ بعنوان « بماذا تتفوق السلالات » .

« وليس فى الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شىء جديد ، بل هى ناحية جديدة من مذهب سرى فى خلال القرن التاسع عشر ، مؤداه أن بعض طوائف من الناس لها حق منزل فى أن تسود الطوائف الأخرى .

ومن قبل ذلك أحسن المؤلف الانجليزى « دانيال ده فوا » مؤلف رواية « روبنسون كروزو » بأنه مطالب من قبل نفسه ، بل ومن قبل الحق والعدل بأن يهب إلى السخرية من مثل هذا الرأى الذى يرمى إلى تبوىء سلالة معينة المكانة العليا فى تاريخ الإنسانية ، كأن هذه المكانة خاصة بها من طريق الوضع الالهى .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٨ .

ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها فى الطبيعة البشرية فتطغى على صوت العقل ونوازع المنطق ، فتبدو نظرية التفوق العنصرى ، أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى فى خلال عصور التاريخ ، مع أن العقل والعلم لايؤيدان الأركان الواهية التى تقوم عليها) .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه الشعوبية العنصرية ، وأمر ما هى عليه من صواب أو خطأ ، فإنا على استعداد لأن نرد نشأة التفكير الفلسفى لأول مرة فى تاريخ الإنسانية ، إلى من يثبت البحث الصحيح . أنه هو مصدره .

وما دام هذا الإثبات يحتاج الأسانيد التاريخية ، وما دام التاريخ ينقطع سيره دون متابعة الإنسانية فى جميع مراحل وجودها ، يصبح من العبث التشبث بهذه المسألة ومحاولة التعصب لرأى دون رأى بخصوصها .

وجدير بنا أن ندرس نشأة التفكير الفلسفى فى الأزمنة والأمكنة التى وعى لنا التاريخ أخبارها ، وبالنسبة لهذه المسألة نجد أنفسنا أمام ما يسمى « الشرق » و « الغرب » ويراد بـ « الغرب » أوربا ويراد بـ « الشرق » أفريقيا وآسيا .

ويضع التاريخ أمامنا — بالنسبة لهذه المسألة — المعلومات التالية :

أولا : أن تفكيراً عقلياً وجد فى الغرب .

ثانياً : أن تفكيراً عقلياً وجد فى الشرق .

ثالثاً : أن التفكير العقلى فى الغرب بلغ من حيث العمق ، والاستقلال عن المؤثرات غير العقلية ، ووضوح المنهج الذى يخضع له البحث ، واستهداف المعرفة لذات المعرفة ، حداً يستحق معه اسم الفلسفة .

رابعاً : أن التفكير العقلى الشرقى يسبق التفكير العقلى الغربى سبقاً زمانياً .

خامساً : أن اتصالاً فكرياً تم بين الشرق والغرب ، كان الغرب فيه هو الراحل ، وكان الشرق هو المرتحل إليه .

وبينما يثق التاريخ بمعلوماته فى كل هذه الجوانب الخمس ، نجده يتردد فى جانبين اثنين آخرين ، هما :

أولا : هل التفكير الشرقى — فى مرحلته التى سبقت التفكير الغربى — كان قد وصل إلى حد يستحق معه اسم الفلسفة ؟ .

ثانياً : هل استفاد الغرب — فى تكوين بنائه الفلسفى — من الشرق الذى سبقه إلى تكوين بناء فكرى سبقاً زمانيا ؟ .

* * *

أما بالنسبة لمسألة التفكير الشرقى ، وبلوغه حداً يستحق معه — أولا يستحق — أن يسمى فلسفة ، فقد ثار بشأنها بين مؤرخى الفكر الإنسانى نزاع طويل .

فيذهب فريق إلى أن التفكير الشرقى السابق على التفكير اليونانى تفكير بدائى لم يصعد إلى الدرجة التى بها يستحق أن يسمى فلسفة .

يقول[1] أصحاب « دروس فى الفلسفة التوجيهية » :

[. . . ففى العصر القديم لا نجد فلسفة بمعنى الكلمة إلا لدى اليونان ، فعندهم نبتت ونمت ، وتم تكوينها فيما بين القرن السادس ، والقرن الرابع ، قبل المسيح ، واستمرت بينهم إلى أن تقلدها منهم الغرب المسيحى والشرق الإسلامى ، واليهودى ، ثم تطورت طوال العصر المتوسط حتى بلغت إلى العصر الحديث فاصطنعها هو أيضاً وذهب فيها مذاهب شتى دون أن يفقدها وجهها الأصلى .

---

(١) ص ٥ .

ونحب هنا أن يفهم مرادنا على حقيقته ، فنحن لا نقصد إلى أن الشعوب الشرقية القديمة لم تعرف المسائل الفلسفية الكبرى ، كلا فإنها عرفتها وأعملت فيها عقولها ، قبل أن يتفلسف اليونان ، ولكنها لم تعالجها بالحد والبرهان ، كما فعل هؤلاء ، بل أرسلت القول فيها على نحو ما يرسل الشعراء واستخدمت الشيء الكثير من الخيال ، فصاغت آراءها فى قصص وأساطير وجاءت هذه الآراء أقل نضوجاً وإحكاماً من آراء فلاسفة اليونان .

وهى فوق ذلك لم تنظر فى المسائل لذاتها ، كموضوعات علم مستقل مرتبط الأجزاء ، بل اعتبرتها مسائل دينية وعالجتها بالقدر اللازم للدين . فلم تجرد الفلسفة من الدين ، ولم ترتب مسائلها فى علوم متمايزة ، لم تؤلف منطقاً ، ولم تدرس الجدل لذاته ، بغية بيان أصوله وطرقه ، ولم تستخلص المناهج العلمية التى تصعد بالاستقراء ، من الجزئى إلى الكلى ، وتنزل بالقياس من الكلى إلى الجزئى ، وإن تكن جادلت ، واستقرت ، وقاست جرياً مع فطرة العقل دون علم بالقواعد ، ولم تؤلف علماً طبيعياً يخوض فى تعريف الجسم والحركة والزمان والمكان ، على نحو ما نجد عند اليونان .

ولم تؤلف علماً للأخلاق يفحص عن مبدأ السيرة الإنسانية ، ويوازن بين اللذة والفضيلة موازنة جدلية علمية ، ويعرف الفضيلة وشروطها وأنواعها ، وإن تكن عرفت الفضائل كلها وأشادت بها .

فنحن نسلم أن الشعوب الشرقية سبقت اليونان إلى الشيء الكثير من المعارف والآراء ، وأن اليونان أخذو عنها .

ولكنا نقول : إن تلك الآراء والمعارف اتخذت عندهم شأناً آخر ، بالتحليل ، والتعريف ، والبرهنة ، وأنهم زادوا عليها أموراً كثيرة لم يسبقوا إليها .

هذا ما نريده بقولنا : إن الفلسفة علم يونانى) .

ليس فى وسعى أن أدخل إلى هذه المشكلة دخول من يحتفظ لنفسه بحقها فى إبداء الرأى الذى لا تعول فيه على غيرها ، إلا إذا استعرضتُ أفكار الشرق وتأملتُها ودرستُها بنفسى ، فعند ذلك أستطيع أن أقول الرأى الذى أؤسسه على مقدمات من عندى ، لا على مقدمات مستعارة من الغير ، وما دام ذلك غير متيسر ، فسوف أقنع بأن أستعرض ما هنالك من دراسات ، وأجيل النظر فيها .

وعلى هذا الأساس أرى أنه يمكن أن يستخلص من النص السابق ما يلى :

أولا : [أن الشرق قد عرف المشكلات الفلسفية الكبرى] ومن يعرف المشكلات الفلسفية الكبرى لا بد أن يعرف مشكلة حدوث العالم وقدمه ، ومشكلة أبدية العالم ، ومشكلة حاجة العالم أو استغنائه عن الموجد ، ومشكلة خلق الإنسان ، وخلوده أو فناءه ، وصلته بالكون ، وبخالق الكون إن كان للكون خالق ، ومشكلة القضاء والقدر .

ثانياً : [أن الشرق قد أعمل فى هذه المشكلات عقله] وهذا هو المتوقع فإن من يتنبه للمشكلات الفلسفية ، لا يمكن أن يقر له قرار ، أو يهدأ له بال إلا إذا قال فيها قولا ، وحسب الشرق أن يكون قد سلط على هذه المشكلات عقله ، أما أن يكون قد وصل فيها إلى حل يوافق ما وصلنا إليه ، أو لم يصل ، فذلك شيء آخر .

ثالثاً [أن الشرق قد أرسل القول فى هذه المشكلات على نحو ما يرسل الشعراء ، وأنه استخدم الشيء الكثير من الخيال ، فصاغ آراءه فى قصص وأساطير] .

وما دامت هذه الفقرة قد جاءت مع ما أوردناه سابقاً فى نص واحد ،

فإنه يخلص من مجموع كل ذلك ، أن العقل الشرقى لما عالج المشكلات الفلسفية ، لم يصف له الجو ، بل زاحمه الخيال ، وأن الخيال لما زج بنفسه فى هذا المجال ، وجد العقل إلى جانبه يزاحمه وينافسه ، وذلك شأن الإنسان المحدود الناقص ، وإنا لنرى هذه الظاهرة فاشية فى نتاج العصور المختلفة ، بل فى نتاج أشهر الفلاسفة ، هذا أرسطو يقرر (١) .

[أن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد فى الطبيعة بأكملها ، هو مشاهد بين النفس والجسم ، بين العقل والنزوع ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى .

وكلما وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى ، والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قليلى الذكاء أقوياء البنية ، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية .

وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً .

ومن هم عبيد طبعاً .

إن شعوب الشمال الجليدى وأوربا شجعان ؛ لهذا لا يكدر أحد عليهم صفو حريتهم ، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة ، والأنظمة السياسية الصالحة ؛ لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم .

أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ، ولكنهم خلو من الشجاعة ؛ لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد .

وأما الشعب اليونانى فيجمع بين الميزتين ، الشجاعة والذكاء ، كما أن بلده متوسط الموقع ؛ لهذا هو يحتفظ بالحرية ، ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع » .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦٥ .

إذن فاليونانى سيد حر ، والأجنبي (البربرى) عبد له ، ولا يستعبد اليونانى أخاه] .

ويعلق « الأستاذ يوسف كرم » على هذا النص قائلا :

[لم يستطع أرسطو أن يسمو فوق عرف عصره] .

فهذا المعلم الأول صاحب الشهرة الخالدة ، يتردى فى خرافات وسخافات رغم ما بهر العقول بمبدعاته الفكرية ، وذاك علامة نقص الإنسان .

وخرافة أفلاطون فى شيوعية الأطفال والنساء لا يخفيها ما أبدع وابتكر فى عالم المعقولات .

رابعاً : [أن الشرق لم يجرد الفلسفة من الدين] ولقد أثبت فى فصل « المدنية بين العلم والفلسفة » أن الدين فى جوهره نهضة فكرية تدفع إلى التقدم الحضارى ولا تعوقه .

خامساً : [أن الشرق لم يؤلف منطقاً ولم يدرس الجدل لذاته ، بغية بيان أصوله وطرقه ، ولم يستخلص المناهج العلمية التى تصعد بالاستقراء من الجزئى إلى الكلى ، وينزل بالقياس من الكلى إلى الجزئى ، وإن يك قد جادل ، واستقرى ، وقاس جرياً مع فطرة العقل دون علم بالقواعد] .

وهل فى التعويل على فطرة العقل فى الجدل والاستقراء والقياس ، دون علم بالقواعد ، ما ينزل بهم عن رتبة الفلسفة ؟ وماذا نفعل إذن مع الطبيعيين الأولين من الإغريق : طاليس ، وانكسمندريس وأنكسيمانس ، وهرقليطس .

وماذا نفعل مع الفيثاغوريين ؟ .

وماذا نفعل مع الايليين : اكسانوفان وبارمنيدس ، وزينون ، ومليسوس ؟

وماذا نفعل مع الطبيعيين المتأخرين : ابناذوقليس ، وديموقريطس ، وأنكساغورس ؟ .

ماذا نفعل مع هؤلاء جميعاً ، وقد سلكناهم فى عداد الفلاسفة ، وما أظن أنهم كانوا يعملون على شىء سوى فطرة العقل ، لأن أرسطو ومنطقه لم يكونا قد استنشقا عبير الوجود بعد .

* * *

إنى لا أريد أن أغالط نفسى أو غيرى فأزعم أن الشرق القديم يقف على قدم المساواة مع الإغريق فى العلم والمعرفة ، ولكنى أريد فقط أن يكف من غلوائهم أولئك المفتونون بكل ما هو أجنبى عن الشرق ، أريد لهم أن يعرفوا أن الشرق هو الذى شق الطريق ، والغرب واقف وراءه من بعيد ينتظر ، فماذا كان يفعل الغرب حين كان الشرق يبحث فى أصل الوجود ومصيره ، وأصل الإنسان ومصيره ؟ أدع المفتونين بالغرب يجيبون .

* * *

ويعرض لهذه المسألة صاحب « تاريخ الفلسفة اليونانية » فيقول [1] :

[لقد وجد العقل مع الإنسان ، وبقى هو هو فى جوهره ، واستخدمته الأمم الشرقية فى الماضى السحيق ، فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ولقنتها اليونان ، فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت فى استكشافها بأنفسهم .

وفضلا عن العلوم والفنون نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصا دينية ، وأفكاراً فى العالم والحياة ، إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن تسمى فلسفة ، فقد نظروا فى أسمى المسائل ، مثل الوجود والتغير ، والخير

(١) التصدير .

والشر ، والأصل والمصير ، فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهنود ، وكان غير ذلك .

ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها ، أو أصلا تكون نبتت منه .

غير أننا إذا لحظنا ضيعة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لم ندع هذا الضرب من المعرفة والتفكير علما وفلسفة ، بل دعوناه ما قبل العلم والفلسفة].

وفى هذا النص نجد صاحبه يأخذ بشماله ما أعطى بيمينه . فالأمم الشرقية استحدثت الصناعات والعلوم والفنون ، ولقنتها لليونان ، فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت فى استكشافها بأنفسهم .

ولكن هذه العلوم والصناعات والفنون ، ليست علوما ولا صناعات ، ولا فنونا ، وإنما هى ما قبل العلوم والصناعات والفنون .

والأمم الشرقية نظرت فى أسمى المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر ، والأصل والمصير ، ولكن هذا النظر ، لا يسمى نظراً بل يسمى ما قبل النظر .

* * *

وهنالك من يذهب إلى أن الشرق قد أنتج فكراً فلسفياً له من الخصائص ما لغيره[1] ، ولا شك أن الفكر الفلسفى مراتب ودرجات

(١) من هؤلاء « ديوجين لا إرس » انظر تاريخ الفلسفة الشرقية للدكتور محمد غلاب ص ١٤ .

ولقد حدثنى من أثق به أن البحوث الجديدة قد أثبتت بما لا يدع مجالا للشك أن الشرق قد سبق الغرب بفلسفة لها جميع العناصر ، وكل الخصائص الذى تكون لفلسفة تامة النضج كاملة التكوين ، وذكر سيادته أنه قد قرر ذلك فى أحد كتبه الذى ذكر اسمه لى ، ولكنه غاب الآن عن ذاكرتى .

والعوامل والملابسات هى التى تحدد الدرجة التى يكون عليها الفكر الفلسفى لجماعة من الجماعات والمضطلع بمهمة اختراع الشيء يحتاج من الوقت والجهد مالا يحتاج إليه من يتابع السير فى طريق اختطها له من سبقه .

* * *

وأما بالنسبة لاستفادة الغرب من تفكير الشرق ، أو عدم استفادته منه فالآراء فى ذلك جد متضاربة ، وقد مر بنا قول أصحاب « دروس فى الفلسفة التوجيهية » :

[فنحن نسلم أن الشعوب الشرقية سبقت اليونان إلى الشيء الكثير من المعارف ، والآراء ، وأن اليونان أخذوا عنها] .

وقول صاحب « تاريخ الفلسفة الأوربية » :

[أجل لقد وجد العقل مع الإنسان ، وبقى هو هو فى جوهره ، واستخدمته الأمم الشرقية فى الماضى السحيق ، فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ، ولقنتها لليونان فأغنتهم عن بذل الجهد ، والوقت فى استكشافها بأنفسهم .

وفضلا عن العلم والفنون نجد عند الأمم الشرقية القديمة ، قصصاً دينية وأفكاراً فى العالم والحياة ، إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها ، رأيناها حقيقة بأن تسمى فلسفة .

فقد نظروا فى أسمى المسائل ، مثل الوجود والتغير ، والخير والشر ، والأصل والمصير . . .

ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلا قد تكون نبتت منه] .

والأستاذ « ميير » الألمانى يذهب إلى :

[أن[1] المدنية اليونانية لم تبدأ فى الارتقاء الحقيقى إلا بعد أن احتكت بالشرق فى « إيوليا » و « إيونيا » فى آسيا الصغرى حيث كان فى تلك البقاع مدنية أرقى من مدنية الأغريق] .

ويقول[2] الأستاذ « دنكر » :

[لم يبق من شيء فى مدنية اليونان لم يتأثر من اتصالهم بمدنيات آسيا الصغرى ، حتى دينهم ، فإنه على الرغم من أنه يكاد يكون خاصاً باليونان ونشأته ذاتية بينهم ؛ فإنه تأثر بأديان الشرق ، واقتبس الكثير من أصولها ومعتقداتها] .

ويقول[3] أستاذنا الدكتور محمد غلاب » .

[إن « ديوجين لا إرس » المؤرخ الإغريقى الشهير الذى عاش فى القرن الثالث قبل المسيح ، يحدثنا فى كتابه « حياة الفلاسفة » عن فلسفة الشرق فى العصور الغابرة حديثاً يثبت أن الشرق قد سبق الغرب إلى النظر العقلى ، وأنه كان أستاذه وملهمه] .

ويقول « الفارابى » فى كتابه « تحصيل السعادة » :

[وهذا العلم[4] على ما يقال، كان فى القديم فى الكلدانيين، وهم أهل العراق ، ثم صار إلى أهل مصر ، ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ، ثم إلى العرب .

---

(١) فلذة اللذة والألم للأستاذ إسماعيل مظهر ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) تاريخ الفلسفة الشرقية ص ١٤ .

(٤) الفلسفة الإسلامية للدكتور الأهوانى ص ٤ .

وكانت العبارة عن جميع ما يحتوى عليه ذلك العلم ، باللسان اليونانى ، ثم صارت باللسان السريانى ، ثم باللسان العربى .

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها وملكتها الفلسفة[1] ، ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفا ، يعنون به المحب والمؤثر للحكمة العظمى ، ويرون أنها بالقوة الفضائل كلها ويسمونها علم العلوم ، وأم العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات] .

ويقول الأستاذ « روبرتسون » .

[مهما قلبنا وجوه الرأى ، وأمعنا فى البحث ، فإنا لا نعثر على مدنية يونانية أصيلة ، أى مدنية ليس فيها أثر من مدنيات أخر . . .

إن الإعجاب الشديد باليونانيين قد حمل كثيراً من أصحاب الرأى إلى أن ينكروا حقيقة تأثر المدنية اليونانية بمدنيات الشرق القديمة ، حتى إنهم لم يكتفوا بإنكار ذلك الأثر ، بل تطرقوا إلى القول بأن الفكر اليونانى وليد بلاد اليونان ، تأصل فيها ونشأ ، غير متأثر بشىء مما سبقه من مفتوحات الفكر الإنسانى وجهوده][2]

ولعل ممن ينطبق عليهم قول « روبرتسون » « بارتلمى سانت هلير » الذى يقول :

[أما من[3] جهة الفلسفة الشرقية فإننا لانعرف ، بل ربما لن نعرف أبداً ، من أمرها شيئاً معيناً بالضبط ، فيما يختص بعصورها الرئيسية وانقلاباتها ؟ فإن

---

(١) لعل فى هذه ما يشير إلى تأويل آخر لمعنى « الفلسفة » انظر ما سبق .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) تاريخ الفلسفة الشرقية ص ٥ .

أزمنتها وأمكنتها وأهلها ، تكاد تعزب عنا على سواء ، إنها مستعصية دون إدراكنا ، مدعاة للشكوك لما يغشاها من كثيف الظلمات ، حتى لو عرفنا منها هذه التفاصيل مع الضبط الكافى ، لما أفادنا ذلك إلا من جهة إرضاء رغبتنا فى الإطلاع دون أن يتصل بنا أمرها كثيراً .

إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر فى فلسفتنا مع التسليم بأنها تقدمتها فى الهند ، وفى الصين ، وفى فارس ، وفى مصر ؛ فإننا لم نستعر منها كثيراً ولا قليلا ، فليس علينا أن نصعد إليها لنعرف من نحن ، ومن أين جئنا] .

والذى يقول[1] :

[ولقد تصديت فوق ذلك لتبيين أن العقلية الإغريقية هى التى دانت العالم بهذا النفع العلمى الجليل ، دون أن تكون مدينة فيه لغيرها .

فإذا كانت الشعوب المجاورة لها ، آتتها شيئاً من العلم ، فما هو إلا مدد مبهم غاية الإبهام .

لامراء فى أن المصريين والكلدانيين والهنود ، لهم فى ماضى الإنسانية مقام كبير ، ولكنهم مع ذلك فى الفلسفة ، أو فى العلم ، بعبارة أعم ، ليسوا شيئاً مذكوراً فى جانب الإغريق الذين لم يكونوا ليتعلموا منهم]

والذى يقول[2]

(وإن العلم فى جميع صوره ، كان معدوما فى الشرق ، فاخترعه الإغريق ونقلوه إلينا] .

ويناقش أستاذنا الدكتور « محمد غلاب » فى كتابه « تاريخ الفلسفة

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق .

الشرقية » وجهة نظر « بارتلمى سانت هلير » قائلا[1] :

١ —[إن جهود المستشرقين قد وضعت أمام أنظارنا مدنيات شرقية ضاربة فى التقدم بسهم ، كمدينتى مصر والعراق مثلا ، وأنبأتنا بأن هذه المدنيات سابقة على مدنية الإغريق بعدة قرون ، وأثبتت لنا علائق متينة ، بين بعض ماتحتويه هذه المدنيات ، وبين الفلسفة الإغريقية ، مثل علاقة نظرية « تاليس » الشهيرة القائلة بأن أصل الكون هو الماء ، بأنشودة خلق الكون الدينية الكلدانية ، التى تصرح بأن كل شىء فى الكون منشؤه الماء . .

٢ — إن العلماء المشتغلين بالبحث فى الإنسان وخواصه ، والفروق الموجودة بين طوائفه المختلفة قد قرروا أنهم التقوا أثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على أن بعض النظريات الإغريقية لايمكن أن تكون من أصل إغريقى ؛ لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية وخواصها .

٣ — أن الباحثين الأثريين قد عثروا على كلمات : العدالة ، والفضيلة ، والنفس ، والحياة الأخرى فى الشرق ، قبل مبدأ تاريخ وجودها فى الغرب ، بقرون لايعرف مداها بل إنهم قد تأكدوا من أن الغرب لم ينطق بهذه الكلمات إلا بعد اختلاطه بالشرق .

٤ — إن علماء الرياضة قد فرغوا من تقرير أنه من غير الممكن أن تبنى الأهرام فى بلد لم تقطع فيه الهندسة العلمية أشواطا بعيدة . وفى هذا رد بليغ على الذين يزعمون أن مصر لم يكن فيها هندسة علمية ، وإنما كان فيها هندسة عملية كما زعم الدكتور طه حسين .

٥ — وهناك أدلة أخرى ، مثل رحلة « تاليس » إلى مصر والشرق

---

(١) ص ١٦ .

الأقصى ، ومثل وجود العناصر الأولى من منطق أرسطو في المدارس الهندية السابقة على عصره .

ومثل وجود الكلام عن الجوهر الفرد في المدارس الهندية كذلك ، أو وجود فكرة التناسخ عند المصريين والهنود ، وغير ذلك مما يسند هذا الرأى ويقويه] .

وكما رحل « تاليس » إلى الشرق ، رحل « أفلاطون » كذلك . يقول[1] الأستاذ يوسف كرم في كتابه « تاريخ الفلسفة الإغريقية » عن أفلاطون أنه :

(سافر إلى مصر — وهو يذكرها في غير ماموضع من كتبه ، ولاسيما « الجمهورية » و « القوانين » ذكر من عرفها معرفة شخصية — وانتهز الفرصة فذهب إلى « قوريناً » لزيارة عالمها الرياضي ، « تيودوروس » ومدرسته ، وعاد إلى مصر فقضى زمناً في عين شمس ، واتصل بمدرستها الكهنوتية ، وأخذ بنصيب من علم الفلك ، ولابد أن يكون قد استفاد أيضاً بملاحظة الديانة ، والحكم والأخلاق والتقاليد ؛ فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك)

* * *

هذه هي آراء الباحثين ، عرضناها بخصوص مسألتي :

قيمة التفكير الشرقي السابق على تفلسف الأغريق ومبلغ أثر هذا التفكير في نشأة التفكير الاغريقي . . وهي آراء متعارضة كما ترى ، وليس في وسعنا مادمنا لم نتوفر على الفصل في هذه المسألة أن نقول فيها أكثر مما قلنا .

---

(١) ص ٧٦ .

الفصل الثالث

نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي

نزل الاسلام أول ما نزل على سكان الجزيرة العربية فأعدهم الاعداد الذى تتطلبه مسئوليتهم كجنود لرسول[1] الاسلام ، فى حياته[1] ، وكحاملين عبء رسالته بعد انتقاله[2] إلى الرفيق الأعلى .

وقد شمل هذا الاعداد الالهى ظاهر العرب وباطنهم ، وتناول قلوبهم وعقولهم.

* * *

كانوا يصنعون الأصنام ثم يعبدونها ، وكانوا يصنعونها أحياناً من الطعام فإذا جاعوا وهم سجود أمامها ، أكلوا منها .

فرفعهم الإسلام من هذا الحضيض الذى أنزلوا أنفسهم فيه ، إلى ذرى العزة والكرامة :

[وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً][3] .

رفعهم إلى مكانة جعلهم فيها خلفاء لله فى الأرض ؛ وأمر الملائكة أن تسجد لأبيهم آدم تكريماً له ولهم وتشريفاً وتعظيماً .

[وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ، قَالُوا : أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ، وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ، قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ، فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ

---

(١) صلى الله عليه وسلم .

(٢) يقول الله تبارك وتعالى [وَأَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ]

(٣) سورة الإسراء آية (٧٠) .

الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ »] (١)

فالعالم الأرضى بكل ما فيه مملكة ملكها الإنسان [خَلَقَ لَكُمْ مَافِى الْأَرْضِ جَمِيعاً] .

نظر العربى فى توجيهات هذا الدين ، ثم نظر فيما حوله ، فإذا كل شىء فيه يحدثه بقدرة خالقه ، وعظمة مبدعه ، وحكمة مدبره ، فلم يجد فى نفسه قدرة على أن يقاوم هذا الشعور الدافق الفياض الذى انبعث عن صدق إيمان بآله قادر حكيم ، شعور الاستسلام لمبادىء الإسلام ، ورسول الإسلام ، وإله الإسلام ، إستسلاما جعل الدنيا كلها لاتساوى عنده جرعة ماء إذا قيست بمحبة الله ومحبة رسوله (٢) .

[قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا ، وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ ، وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِ ، فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِىَ اللهُ بِأَمْرِهِ ، وَاللهُ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ *] (٣)

* * *

---

(١) سورة البقرة آيات ٣٠ وما بعدها .
(٢) صلى الله عليه وسلم .
(٣) سورة التوبة آية ٢٤ .

وكانوا يحدون آمالهم فى الوجود بالموت ، فالموت عندهم نهاية كل حى ، نهاية حقيقية ، إذ يرونه فناء مطلقاً ، وذهاباً فى مطاوى العدم إلى غير رجعة ، فكانت أعمالهم كلها تهدف إلى غايات محدودة بهذه الحياة ، ومقيسة بمقياس الوجود المحدود بهذه الحياة .

ففتح الإسلام أمامهم باباً فسيحاً للتطلع إلى حياة بعيدة المدى ، غير محدودة بحد ، ولا واقفة عند نهاية ، فغيروا مسلكهم فى الحياة ، وقارنوا بين حاضر زائل ، وبين غائب باق فباعوا الباقى بالزائل ، والدائم بالفانى .

[إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ، وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ ، وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ ، فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ ، وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ *][1] .

ولم يكن بيعهم للباقى بالفانى ، انصرافاً عن الفانى وتركا له ؛ ليأخذه غيرهم من أيديهم ويتركهم عالة يتكففون ، وإنما كان تسخيرا للفانى فى مصلحة الباقى ، واتخاذه وسيلة لا غاية .

[الدنيا مزرعة الآخرة] .

لم يكن معنى بيعهم للآخرة بالدنيا إلا أن يتخذوا من هذه الدنيا زاداً يتزودن به للآخرة ، ولم يكن هذا الزاد سوى أن ينظروا فى هذا الوجود الذى يتقلبون بين أرجائه ؟ ليعلموا أنه صنعة لابد له من صانع ، فيدينوا لهذا الصانع بالشكر والطاعة ، وبهذه المعرفة يقبلون على ربهم عارفين بجلاله ، طامعين فى رضوانه .

---

(١) سورة التوبة آية ١١١ .

وكلما كانت المعرفة بالصنعة أكمل وأتم ، كانت المعرفة بالصانع كذلك ، وكانت منزلة العارفين عند ربهم كذلك .

وبهذه المعرفة أيضاً يتأتى استغلال الكون لصالح البشرية ويتأتى تحقيق مغزى استخلاف الله للإنسان فى الأرض [خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا] .

وعلى هذا الفهم لطبيعة وجودهم ، وطبيعة حياتهم ، وطبيعة كل من الدنيا والآخرة ، أسسوا معارفهم العلمية والفلسفية ، فما كان راجعاً من هذه المعارف إلى جزئيات الكون ومفرداته ، كان علماً ، وما كان منها راجعاً إلى كلياته وعمومياته كان فلسفة .

ولقد أوقد الإسلام فى نفوس العرب شعلة هذا الحماس العلمى والفلسفى بما فرض عليهم من نظر فى الوجود ، وفى أنفسهم ، ليعرفوا مبدأهم ومصيرهم ، ويكيفوا سلوكهم فى الحياة على أساس من هذه المعرفة ، وليعرفوا مبدأ الكون ونهايته ، فيكيفوا صلتهم بموجده على أساس من هذه المعرفة .

[قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ] .

[وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ] .

* * *

كانت المرأة فى نظرهم متاعاً يستمتعون به ، ذلك كل شأنها فى الحياة عندهم ، فليست إنساناً كالرجل لها ما له من كرامة وحقوق .

كانت تورث كما يورث المتاع :

[يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ، وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ] .

ولهوان شأنها فى المجتمع كانت ولادتها مثار همّ وحزن لا يخلص منهما إلا التخلص منها :

[وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ] .

كان الرجل يتزوج من النساء كما شاء ، وكلما شاء ، دون أن يخضع زواجه منهن لقاعدة أو قانون ، إلا قانون شهوته وهواه ، ويطلقهن كما يشاء ، وكلما شاء ، دون أن يخضع طلاقه لهن ، لقاعدة أو قانون ، إلا قانون شهوته وهواه .

لا يقدم فى كل ذلك ، إذا قدم ، ولا يمتنع ، إذا امتنع ، لأى اعتبار إلا اعتبار شهوته وهواه .

فنظم الإسلام هذا الجانب الهام من حياتهم الاجتماعية تنظيما خلصهم من هذه الفوضى ، ومن آثارها السيئة ، فرد للمرأة اعتبارها ووضعها فى الموضع اللائق بها بحسب فطرتها واستعدادها .

[وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ، وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ] .

ورد الأمر فيما بين الرجل والمرأة إلى حب متبادل ، وانسجام وتوافق ، لترفرف على عشهما ألوية السعادة .

[خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً] .

وليتعاونا على النهوض بأعباء جيل جديد سرعان ما يجرى فى أعقابهما .

نبه الإسلام إلى أن الحياة الزوجية شركة ، والشركة لا تخلو من عروض

اختلاف فى وجهات النظر ؛ لذلك أوصى الإسلام بأن تعالج أمور الزوجية بحكمة وتبصر ، حتى لا ينفرط عقد الجماعة تحت تأثير ثورات حمقاء طائشة .

[وَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا] .

[أبغض الْحَلَالِ إِلَى اللهِ الطلاق] .

[وإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا] .

واعتبرها الإسلام بطولة أن يعرف الرجل كيف يحلم على زوجته ويلاطفها ويسعى فى جلب السعادة لها :

[خيركم خيركم لأهله] .

وأبقى الإسلام تعدد الزوجات لأنه علاج لمشكلة اجتماعية هى زيادة عدد النساء على عدد الرجال ، حتى لا يبقى بعضهن محروماً من الزواج ، فيشعن الرذيلة فى المجتمع ، أو ينطوين على أنفسهن حسرة وأسى ، ويتجرعن غصة الحرمان ومرارة الوحدة ، بينما تستأثر أخريات بالسعادة كاملة .

ويخطىء من يظن أن تعدد الزوجات متعة للرجال يستنزفون بها سعادة المرأة وكرامتها ، فالرجال مشاركون فى العناء الذى يصيب الزوجات المتعددات ، يبذلون من صحتهم ومالهم وراحتهم الشيء الكثير ، إسهاماً منهم فى حل هذه المشكلة ، وانصتوا إلى من يقول :

تزوجت اثنتين لفرط جهلى بما يشقى به زوج اثنتين
وكنت أظن أن أبقى خروفاً ينعم بين أكرم نعجتين

. . . الخ . . . . الخ

ولما أباح الإسلام تعدد الزوجات أحاطه بقيود تبعد به قدر الإمكان عن الإساءة إلى المرأة ، أو إلحاق المشقة والضرر بها .

[وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً] .

ولما كان العدل المطلق غير داخل تحت قدرة الإنسان ، نبه جل علاه إلى أن العدل المطلوب هو ما يدخل فى حدود قدرته :

[وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ] .

وبين الإسلام أن ليس كل النساء حلالا للرجل ، بل بعضهن حرام عليه لأسباب صحية ، ينسب إلى عمر أنه قال :

[اغتربوا تصحوا] .

ولأسباب اجتماعية : فإن الزوجة إذا خاصمت زوجها أو طلقت منه احتاجت إلى من تلجأ إليه ، ليدفع عنها كيده ، ويحميها من بطشه ، أو ليغفق عليها إن كانت فقيرة ، من نحو أب أو جد ، أو أخ ، أو عم ، أو خال ، فلو كان يحل لها أن تتزوج من هؤلاء ، فإلى من تلجأ إذا خاصمت زوجها ، أو طلقت منه .

[حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ ، وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ ، وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ ، وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ

بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَاقَدْ سَلَفَ إِنَّ اللهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا][1] .

وبعد أن كانت المرأة تورث كما يورث المتاع ، أصبحت ذات حق فى الميراث ، وقد قامت الحقوق فى الميراث بين الرجل والمرأة ، على أساس من العدالة ؛ فلما كانت نفقة الزوجة ، وكل ما يلزمها من ضروريات وكماليات ، وكذلك نفقة أولادها وخادمها ، منوطة بعنق الرجل ، لا تتكلف منها المرأة شيئاً ، اقتضى الأمر أن يكون حظها من الميراث الذى سوف تدخره لحاجة طارئة ، كطلاق ، أو ترمل أو ما إلى ذلك ، على قدر ما تدعو إليه هذه الحاجة .

وكرم الإسلام المرأة فجعلها أسمى من أن يتخذها الرجل لعبته وسلوته ، جعلها شيئاً يتمناه غير صاحب الحق الشرعى ، فلا يبلغه ، وأحاطها بسياج من الهيبة والجلال .

[وَقُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ؛ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ ، إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ][2] .

وكملها بالعفة والحياء ، ونأى بها عن ضعة الابتذال ومهانة التهتك .

[وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ، وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ ، وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ

---

(١) سورة النساء آية ٢٣« ومما تجدر الإشارة إليه أن ما نبهنا إليه من علل التحريم ليس هو كل ما هنالك ، بل هناك علل أخرى تنطبق على مالم تنطبق عليه العلل المذكورة .

(٢) سورة النور آية ٣٠ .

بُعُولَتِهِنَّ ، أَوْ أَبْنَائِهِنَّ ، أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ ، أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ، وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ، وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ][1] .

وعرفهن فضل العلم وحثها عليه [طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة] .

وعلمهن أن المنافسة بينها وبين الرجل إنما تكون فيما تصلح به الجماعة لا فيما تفسد به ، فانطلقن فى مضمار العلم يزاحمن الرجل ويغالبنه :

[غلبنا عليك الرجال يارسول الله ، فاجعل لنا يوماً من نفسك ، فجعل لهن يوماً يعظهن ويعلمهن فيه] .

* * *

كانوا يتقاتلون لأوهى الأسباب : يتفاخرون فتذكى المفاخرة حماسهم ، فتسرع أيديهم إلى سيوفهم تستلها من أغمادها ، وتثور بينهم حرب ضروس ، تحصد النفوس حصداً ، وتظل قائمة بينهم ما شاء الله أن تبقى .

وكان عدوان صبى أو رجل على دابة مملوكة لآخر ، كفيلا بأن يثير حرباً تترك أسوأ الآثار فى الأرواح وغير الأرواح ، وتمضى بين الناس حديثاً وذكراً .

وكان غير هذا وذاك من توافه الأسباب مدعاة لإثارة الغارات وشن الحروب .

---

(١) سورة النور .

فأغلى الإسلام من قيمة الدماء والأنفس ، وأغلظ حرمة العدوان عليها ونبه إلى أن الحق أولى بالنصرة من الأهل والأقارب .

[انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ، قالوا كيف ننصره ظالماً يا رسول الله ، قال بأن تكفوه عن ظلمه] .

[وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا : إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ] .

[وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْدِلُوا] .

وأغلظ من حرمة نصرة المرء قريبه لمجرد أنه قريبه ،دون رعاية لجانب الحق.

[ليس منا من قاتل عصبية] .

ولما كانت الحروب العامة ظاهرة اجتماعية ليس فى وسع البشر أن يتجنبوها ، فقد حرص الإسلام على أن ينظمها تنظيماً يقلل من خطرها ، ويحصره فى أضيق نطاق .

فالحرب ـ من وجهة نظر الإسلام ـ يجب أن تكون ـ إن كان لابد من أن تكون ـ دفاعاً عن الحقوق ، لا عدوانا على الحقوق .

وحتى فى حال الدفاع يجب أن لا يعمد المحاربون إلى تخريب عامر ، أو إتلاف زرع أو ضرع ، أو قتل شيخ ، أو طفل أو امرأة إلا أن يبدؤا بالعدوان ، ويجب أن لا يمثل بقتيل أو يشهر به .

وعندما تضع الحرب أوزارها ، يؤمن المحاربون على أنفسهم وأموالهم ، وأعراضهم ، ولا يقام عليهم من قيود ،أو يفرض عليهم من فروض ، إلا بمقدار ما يضمن كف آذاهم عن المسلمين .

* * *

وكانوا يشربون الخمر فتلعب برؤوسهم ، وعقولهم وتخرج بهم عن وقارهم وكرامتهم ، فيقترفون ما يبرؤون منه عندما تعاودهم عقولهم ويرجع إليهم صحوهم وانتباهم ، فخلصهم الإسلام منها وبغضها إليهم بتشريع اقتلع هذه العادة من نفوسهم على مراحل ، لا دفعة واحدة ، وبهذا أزاح الإسلام الكابوس الذى كان جاثماً على صدورهم وعقولهم يورطهم على الرغم منهم فيما لا تحمد عقباه .

* * *

وكانوا يبنون حياتهم على النهب والسلب ، والإغارة وسفك الدماء ، فالويل كل الويل للضعيف ولمن يملك مالا يقدر على حمايته .

فحرم الإسلام العدوان ، واعتبر أمن الجماعة من أهم ما يلزم توفيره لها .

[إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا ، أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ ، أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ، ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ][1] .

وفرض على كل إنسان أن يعمل ليغنى نفسه ، وليقدم من فضل ماله المعونة لغيره ، واعتبر المعونة التى يقدمها الواجد للمعدم ، أمراً ضرورياً لا تستقيم بدونه حياة الجماعة .

[على كل مسلم صدقة .

قالوا : فإن لم يجد يا رسول الله ؟ .

قال فيعمل بيديه فينفع نفسه ، ويتصدق] .

---

(١) سورة المائدة .

وجعل الإسلام المعونة التى تقدم للفقير أنواعاً .

فنها الواجب الذى لا يسقط عن الغنى بحال ، وهو نصيب خاص من النقود ، ونصيب خاص من عروض التجارة ، ونصيب خاص من الزراعة ، ونصيب خاص من الماشية .

ومنها التبرع وهو أمر متروك لأريحية الغنى ، وللملابسات التى تحيط بالفقير . وأغرى الإسلام ذوى اليسار بالتبارى فى هذا المضمار ، بطرق شتى .

[من فرج عن مؤمن كربة من كرب الدنيا ، فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ، ومن ستر مؤمناً ستره الله فى الدنيا وفى الآخرة ، والله فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه] .

[ليس منا من بات شبعان وجاره جائع]

وإذا اشتريت لأولادك مايدخل على نفوسهم البهجة والسرور وكان جارك الفقير لايستطيع أن يشترى لأولاده مثل ما اشتريت لأولادك ، فلاتدع أولادك يظهرون بما فى أيديهم أمام أولاد جارك .

وربط الإسلام الجماعة كلها من أقصاها إلى أقصاها برباط قوى من الأخوة والمحبة .

[فما زال الرسول[1] يوصينا بالجار حتى ظننا أنه سيورثه]

[ومن زنى بامرأة جاره ، فكأنما زنى بأمه]

والجار أربعون من ههنا ،

وأربعون من ههنا .

---

(١) صلى الله عليه وسلم .

وأربعون من ههنا .

وأربعون من ههنا .

والشأن أن الاختلاط الذى يكون بين الجيران من جهة اطلاع بعضهم على عورات بعض ، ومن جهة حاجة بعضهم إلى بعض ، ومن جهة مايحدث بينهم من شحناء وبغضاء بسبب الأولاد أو غيرهم ، لايتجاوز عادة نطاق مائة وستين جاراً ، فإذا أحسن الإنسان صلته بهذه الجماعة كلها ـ والمفروض أن الجيرة ليست مقصورة على السكنى فقط ، بل تشمل الحانوت ، والمصنع ، والمزرعة ، والجلوس فى المسجد وفى مجالس العلم ، وغير ذلك مما يتحقق معه معنى الجوار واشتراك المصالح ـ فقد حسنت صلته بالناس كلهم ؛ لأن هؤلاء هم الناس كلهم بالنسبة إليه .

فإذا انتظمت علاقة كل إنسان بجيرانه على هذا النحو ، فقد انتظمت حال الجماعة كلها .

* * *

وكانوا يتعاملون بالربا ، كانوا إذا احتاج الفقير إلى أن يقترض من الغنى ، استغل الغنى حاجته ، فأعطاه بالربا الذى من شأنه أن يفحش ويتفاقم ، لعجز الفقير عن الأداء .

وكلما تفاقم الدين عجز الفقير عن الأداء ، ثم إن زيادة المال بالربا ، تعظم قيمته فى نفس صاحبه ، فيزداد عليه حرصاً ، وفى غمرة هذا الحرص يغفل عن حاجة الفقير إلى الرحمة والشفقة .

وفى الربا خطران اجتماعيان :

أحدهما : عدم الأخذ بيد الفقير ، بل استغلال حاجته ، حتى يسقط فى ميدان الكفاح صريعاً . وهو عضو فى جسم الجماعة ، والجسم يعتل إذا اعتل عضو من أعضائه .

وثانيهما : ركون الغنى إلى الكسل وعدم العمل ، إعتماداً على استثمار ماله ، من هذا الطريق المضمون ربحه ، القليل مؤونته .

وقد عالج الإسلام هذا المرض المنهمك لجسم الجماعة ، مثل ماعالج الخمر ، وكان آخر ما نزل بشأنه قوله تعالى :

[الذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ، وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ، فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ ، وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِى الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ * يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِىَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ ، وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ * وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ *][1]

وفى هذه الآية الكريمة معان جديرة بالتأمل والاعتبار :

ففيها تصوير آخذ الربا بصورة المخبول . لأنه يتخبط فى سيره فى الطريق وفى سلوكه فى الجماعة ، تخبطاً فكرياً ومعنوياً ؛ لأن اشتغال نفسه بالمال واستدامة تفكيرها فيه ، يجعله ذاهلا عن شئون الجماعة التى يعيش بينها ، مصروفاً عما تكون فيه ، إلى خيالات وأوهام تملأ رأسه وتسيطر على جميع مشاعره .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ — ٢٨٠ .

وتصوير المفرطين فى حب المال ، المانعين لحقوق الله فيه ، هذا التصوير الذى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ، ليس بعيداً من واقع حالهم ، فقد حدثنا من دخل على بعض هؤلاء وهم مصرفون إلى النظر فى تدبير شئون مالهم ، فوقف بين يديهم الزمن الطويل وهم لايحسون بوقوفه ، ولابوجوده .

والعاقل إذا نظر إلى هذه الحال ، اعتبرها نقمة يجدر به أن يستعيذ بالله من شرها ، لانعمة يحرص عليها ، ويسأل الله دوامها والمزيد منها .

وفيها التوعد لآكلى الربا بالخلود فى النار [أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] .

وفيها تهديد من الله بإذهاب بركة المال الذى يداخله الربا .

وفيها وصف آكل الربا بكفران نعمة الله ، حيث تفضل عليه ، وأعطاه مالم يعط غيره ، وكان عليه أن يفعل مع عباد الله مثل مافعل الله معه ، أستغفر الله ، أردت أن أقول : كان عليه أن يفعل مع عباد الله شيئاً يعد مظهراً من مظاهر شكر الله على ماأنعم عليه ، لـكنه بدل أن يفعل ذلك استغل حاجتهم إليه ، فاستذلهم واستنزف دماءهم .

وفيها توعد بحرب الله ورسوله لمن لايترك الربا بعد ماحرمه الله وأكد تحريمه ، ولسنا ندرى ماذا عسى تـكون حرب الله ؟ إن ذلك فى عـلم الله ولايرضى بأن يعرض نفسه لحرب الله الذى لايقهر إلا ظالم لنفسه .

وفيها بيان كيف يخلص المرء نفسه من تبعات الربا وآثاره ، ذلك بأن يأخذ مادفعه فقط ، لايزيد عليه أية زيادة ؛ لأن الزيادة ربا ، وكثيره وقليله حرام ، فإذا كان المدين قادراً على رد رأس المال فذاك ، وإلا فالواجب على الدائن الإنتظار إلى أن يقدر على الأداء ، والأفضل والأولى بالدائن فى حال عسر المدين وعدم قدرته على الأداء ، أن يخلى ذمته من الدين بالتصدق به عليه .

فانتظر كيف انتقل التشريع الإسلامى ، بالمرابى من حال كان فيها كالمجنون من شدة إسرافه فى حب المال وجمعه من كل طريق حراماً كان أو حلالا ، إلى حال أصبح فيها محسناً متصدقاً .

أنظر كيف انتقل به من حال الشحيح البخيل إلى حال الجواد الكريم [وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ] .

وانظر ما أثر ذلك فى الجماعة التى تكون علائق الأفراد فيها قائمة على الشح والبخل ؛ فإذا بها تصير قائمة على الجود والكرم .

* * *

وبعد أن خلص الإسلام النفوس والقلوب من هذه الأوضار والآفات ونقاها من الشرور والأخطار ، عاد فغرس فيها من المحاسن والفضائل ماجعلها طاهرة مطهرة .

فالصلاة عملية جسمية قلبية تعود بالإنسان بين فينة وأخرى إلى الحضرة الإلهية ، ليجدد فيها العهد الذى قطعه على نفسه بأن يراقب الله فى حركاته وسكناته ، ويقوى إيمانه بالله باستمداد العون منه على مايعترض طريقه من صعاب ومشكلات .

والصوم : رياضة روحية وجسمية تستريح فيهـا أجهزة الجسم الهاضمة من عملها الدائم المتواصل فتستجم وتستأنف عملها فيما بعد نشيطة قوية . والروح تجد مجالا للتحليق فى آفاقها المعنوية الخالصة ، فتزكو وتطهر وتتخلص من ظلمات المادة الطاغية وحجبها الكثيفة .

* * *

تصور معى إنساناً يستجيب لهذه التعاليم ، ويطوع لها نفسه وعقله وجوارحه ، ويجد أمام عينيه هذه التعاليم متجسدة فى شخص رسول الله[1] ، ماذا عساه يكون ؟ أرأيت قطعة الذهب تكون فى باطن الأرض مخلوطة بالغريب من المواد فيأخذها الجوهرى ، فيصهرها ويخلصها من جميع الشوائب والأخلاط ، ويحتفظ بالذهب خالصاً نقياً ؟ كذلك صنع الإسلام فى العرب ، خلصهم من أوضار الجاهلية ، واستصفاهم من أوشابها ، فلم يبق من قديمهم إلا الصور والأشكال فقط ، أما الجوهر واللباب ، فقد صار شيئاً جديداً لم يعهد من قبل ، بل لقد تغيرت الصور والأشكال أيضاً ؛ فإن الباطن إذا صفى وطهر ، أشرق الظاهر ، وأضاء .

فمن الظلم للتاريخ وللحق ، أن يشرح من يتصدون لتاريخ الجماعات أن يربطوا جديد العرب بقديمهم ، وأن يردوا حاضرهم إلى ماضيهم ، ألا إن حاضرهم هو الطهر الخالص النقى المصفى ، فكيف يعتبر امتدادا لماض لم تكن أشرقت فى ربوعه أضواء النبوة ، ولا تهللت فى جنباته دلائل الحق ؟ .

ولذلك فإنه لا يسعنا إلا أن ننظر فى شيء كثير من الدهشة والاستغراب إلى قول أصحاب « تاريخ العرب مطول »[2] .

[ولما كان الإسلام قد وضع حداً لتطاحن القبائل ضمن دائرته ، وشمل العرب بنوع من الأخوة والسلام ، كان لابد للروح الحربية العربية من ميدان جديد] .

ذلك القول الذى يعنى أن الروح الحربية التى كانت مسيطرة على العرب

---

(١) صلى الله عليه وسلم .
(٢) الجزء الأول ص ١٩٣ .

في جاهليتهم لم تتغير ولم تتبدل ، وإنما بحثت عن ميدان خارج الجزيرة العربية ، لما ضيق عليها الخناق داخل الجزيرة العربية .

لا . . . يا سادة ، لم تكن الحروب التي خاضها العرب مسلمين — من حيث بواعثها ووسائلها ، ونتائجها — هي الحرب التي خاضها العرب جاهليين ، إن العربي الجاهلي كان يخضع في حروبه لما تمليه عليه شهوته وهواه ، أما العربي المسلم ، فكان تسيره تعاليم الحنيفية السمحة ، التي لم تعرف البشرية دينا ، ولا قانونا وضعيا أحنى عليها منها .

وأضع أمام القارىء صورة للحرب الإسلامية من خلال هاتين الحادثتين .

الحادثة الأولى :

[أن على بن أبي طالب أمكنه الله من أحد أعدائه وأعداء الإسلام في إحدى المواقع الحربية حتى يجلس على صدره ، ويأخذ بسيفه ، ثم إذا به ينهض ويتركه طليقا .

ويعجب رجل من المسلمين كان يشاهد الحادث ، ويسأله : لم تركت عدو الله وقد أمكنك الله منه ؟ .

فيقول : حينما هممت أن أجتز رقبته ، بصق في وجهي ، فخشيت إن أنا فعلت ، أن أكون قد قتلته غضبا لنفسي لا لله[1]] .

فانظر إلى تجرد المسلم من مآربه الذاتية ، ومن مآرب طبيعته البشرية ، وإخلاصه أعماله كلها لله ! ! .

ثم كيف عرف الكافر هذا المعنى من نفوس المسلمين ، حتى لجأ إلى هذه الحيلة الماكرة ؟ .

---

(١) الإنسان بين المادية والإسلام ص ١٢٩ .

لابد أن الإخلاص التام والتوجه بالأعمال كلها لله ، كان ظاهرة عامة في جميع المسلمين — أعنى فى مجموعهم لا فى جميعهم — وكان طابعاً يُعرفون به ، ورمزاً يمتازون به .

قارن هذا بما كان عليه العرب فى الجاهلية من إشعال نار حرب تأكل الأخضر واليابس ، وتمتد فى حياة الجماعة أربعين عاماً ، من أجل دابة تُجرح ، ثم راجع النص السابق ، وقل رأيك فيه .

الحادثة الثانية :

[كان الصليبيون يعاملون المسلمين بوحشية لا مثيل لها ، وكانوا يهجمون عليهم فى بيوت الله ، فيحولونها بركا من الدماء .

وكان المسلمون فى حل من أن ينكلوا بهم ، ولكن صلاح الدين يتطوع فيمرض أسيراً وقع بين يديه حتى يتماثل للشفاء] [1] .

بهذه الروح الوثابة نحو الخير والحق ، وبهذه النفس المشرقة بالعلم ، وبهذا العقل المتحفز للمعرفة ،واجه المسلمون الدنيا بوثبة تركت أثرها العميق الذى لن يزول إلا حين يرث الله الأرض ومن عليها ، والفضل فى كل ذلك للإسلام الذى قاد المسلمين إلى هذه النهضة التى أدهشت التاريخ ، وها نحن أولاء نستجلى نشأة هذه النهضة فى مجالاتها المتعددة .

مجال البحث فى ظاهرات الكون وأحداثه الجزئية ، والقوانين التى تخضع لها هذه الأحداث والظاهرات [2] .

ومجال البحث فى المشكلات التى عجز العلم عن إخضاعها لأساليبه ومناهجه [3] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٥ .

(٢) وهذا هو العلم .

(٣) وهذه هى الفلسفة .

ومجال النظر فى العقائد التى وردت فى الإسلام ، لا لتفرض نفسها على العقل ، بل لتفتح الطريق أمامه ، وتعينه على حل مشكلات لم يكن ليهتدى إلى حلها وحده(١) .

ومجال النظر فى الحكم والمصالح التى توخاها الإسلام فى فروع شريعته ، وفى الأصول العامة والقواعد الكلية التى اندرجت تحتها هذه الفروع(٢) .

ومجال النظر فى خطرات النفوس وشطحاتها ، وإلهاماتها ، وأشراقاتها(٣) .

علم أصول الدين

عرض الإسلام لمسائل شغلت بال الإنسان ، منذ أدرك وجوده :

كمسألة نشأة الإنسان .

[خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالفَخَّارِ ، وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ] .

وكمسألة نشأة الكون .

[وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ] .

وكمسألة مصير الإنسان :

[وَهُوَ الَّذِى أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ، ثُم إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ] .

وكمسألة القضاء والقدر :

[مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ، وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً] .

---

(١) وهذا هو علم أصول الدين .

(٢) وهذا هو علم أصول الفقه .

(٣) وهذا هو علم التصوف .

وكمسألة مصير الكون :

[يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوَاتُ ، وَبَرَزُوا لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ] .

* * *

كان لابد للإسلام أن يعرض لهذه المسائل ؛ لأنه ـ من حيث هو نهضة إصلاحية شاملة ـ لابد أن يقوم كل معوج فى النفوس ، أو فى السلوك .

ولما كانت النفوس والعقول مصدر السلوك ، كانت العناية بتقويمهما ، بالغة أقصى حد من الأهمية .

وقد كانت البشرية كلها ـ فضلا عن العرب الذين كانوا أول من نزل عليهم القرآن ـ قد التبس عليها الحق بالباطل فى هذه المسائل ، وكان علاجها وعلاج ماينشأ عنها ـ جريا على سنة الله فى إصلاح شأنها ، بوساطة رسله الأكرمين كلما دعت إلى ذلك داعية حسبما هو مقرر فى علم الله ـ ضرورة يقتضيها واقع حالها .

ولاشك أن الجديد من الأمر لاتنصاع إليه النفوس بسهولة ، خاصة إذا كان يعارض معارضة شديدة ماجرى عليه مألوف الناس وعاداتهم ولذلك خاض القرآن الكريم مع من أدهشتهم جدة تعاليمه ، نقاشا ، قابل فيه الرأى بالرأى والدليل بالدليل .

وفى القرآن من هذا الحجاج ثروة علمية تكررت فى مواضع منه بأسلوب لايمل سماعه وترداده ، وقد شهد المسلمون هذا الحجاج ، وأدركوا ما أحاط به من ظروف وملابسات ، وتدخلوا فيه أحيانا بالاستفسارات والاستيضاحات ، وزادوا على ذلك أن حفظوا القرآن الذى وعى هذا كله وسجله .

فلا يعقل أن يمروا بهذا كله ذاهلين ، دون أن يترسب فى أعماقهم إلى حين .

غير أن هذه الآثار إن تكن قد ظلت فى قاع النفس راسبة ، ولم تصعد إلى سطحها طافية ؛ إنشغالا بأمور صرفت عنها ، وحولت مجرى الاهتمام إليها ، فإن ذلك لم يدم طويلا ؛ فإن أسباباً جدت ، وأحداثاً حدثت ، دفعت بالمسلمين إلى أن يناقش بعضهم بعضاً الحساب فى أمور .

ويظهر أن يداً أجنبية لعبت دوراً فى تعكير صفو الجماعة .

وكانت مسألة الخلافة ، الشرارة الأولى التى اندلعت منها نار الخلاف ، وتبعها خلاف على مسائل أخرى .

ولم يك فى وسع أحد من المختلفين أن يعلن رأيه فى أمر ، مما دار حوله الخلاف ، مجرداً من الصبغة الدينية ، التى توحى بأن صاحبه إنما يطالب به ، تطبيقاً لمبادىء الدين ، لاتحقيقاً لمآرب شخصية . فالدين كان مصدر الجماعة وموردها ، وهمها وشاغلها ؛ حتى الدخلاء الذين اندسوا وسط المسلمين متظاهرين بأنهم منهم ، وبيتوا أمرهم فى خفاء بغية القضاء على الإسلام ، فى بداية أمره ؛ طلعوا على الجماعة بآرائهم التى أرادوا بها إهلاك المسلمين ، مصبوغة بصبغة الدين .

فكان يقال مثلا فلان أحق بالخلافة ؛ لأنه ذو سابقة فى الدين ولم يقترف جريمة فى حق الإسلام أو أحد من المسلمين ، وفلان ليس أحق بها ولا أهلها ، لأنه حكم البشر ولا حكم إلا لله .

وهكذا أخذ كل ذى رأى فى شخص بتأييد أو معارضة يبحث له عن مبرر دينى .

ثم لم يلبث تمادى الخلاف بينهم ، أن انتقل من الأشخاص إلى التبريرات الدينية نفسها ، التى كانت تساق لتأييد هؤلاء الأشخاص أو معارضتهم .

فصار يقال : ماهى الكبيرة ؟ بعد أن كان يقال : فلان لاتصح خلافته لأنه ارتكب الكبيرة .

ومن النظر فى تحديد الكبيرة ، انتقلوا إلى النظر فى جزائها ، فهل يخلد صاحبها فى النار ؟ أولا يخلد ؟ وتفرعت الأقوال لديهم فى الإجابة على هذا السؤال ، وتشققت المذاهب .

ومن النظر فى تحديد الكبيرة وجزائها ، انتقلوا إلى النظر فى ظروف مرتكبيها ، وهل يرتكبها مرتكبها وهو حر مختار ؟ أو يرتكبها مرتكبها ، مجبرا غير مختار ؟

ولا شك أنه كان يرجع كل من المتناظرين فى هذه المسائل إلى القرآن وإلى الحديث ، يبحث عما يؤيد وجهة نظره ، وفى القرآن مايصلح أن يكون مأخذاً للجواب على هذه المشكلات ولمشكلات أخرى مما أشرنا إليها سابقاً .

والبحث يجر إلى البحث ، والمسألة تثير المسألة ، وهكذا مذ وقفوا فى بداية الطريق ، تواردت عليهم جملة عوامل ، دفعتهم إلى السير فيها دفعاً .

ثم لما اختلط المسلمون بغيرهم ، فى البلاد المفتوحة ، وكان منهم أرباب دين وأرباب فلسفة ، كان لابد من احتكاك الآراء بعضها ببعض .

فالأجانب عن العرب ، لم يكونوا كلهم مخلصين للإسلام وإن أظهروه ، فما بالك بمن لم يدخلوا فيه ، وظلوا معلنين دينهم .

أخذ هؤلاء يجادلون فى الإسلام ويحاورون ، بل أخذوا يهاجمون ويعارضون ، وشجعهم على هذه المواقف فتور حماس العرب لدينهم .

والمسلمون بدوهم أخذوا يستنصرون بعلوم هؤلاء وفلسفتهم ، بعضهم ضد بعض .

وتشعب القول ، واتسعت دائرة الخلاف ، وتعرضت أصول العقيدة لما تخشى مغبته ، فانتدب فريق من أئمة المسلمين المخلصين لدينهم ، أنفسهم للقيام :

بتصوير أصول الإسلام وعقائده ، كما تستفاد من الكتاب والسنة ، والاستدلال عليها بالطرق العقلية والنقلية .

ثم تصوير الشبه الواردة على هذه الأصول ، وإظهار زيفها وبطلانها .

وكان عملهم هذا هو علم الكلام ، أو نواة علم الكلام .

ولاشك أن المسلمين استفادوا فى هذا العمل من علم الجماعات التى اختلطوا بها ، فالمنطق لعب دوراً هاماً فى علم الكلام ، واعتبر مقدمة ضرورية لابد منها له ، فجعلوه قسما منه ، أطلقوا عليه « باب النظر » .

والأدلة والدعاوى ، داخلها شىء كثير من هذه العلوم ، حتى صار علم أصول العقيدة فى الإسلام ، ممزوجا بكثير من النظريات الفلسفية ، حتى لتخال نفسك بإزائه أمام فلسفة خالصة .

إلا أن الحقيقة التى لامراء فيها أن موقف رجال أصول العقيدة الإسلامية من الفلسفة ، كان موقف الشجعان الأحرار ، الذين يختارون من الفلسفة مايخدم علم أصول العقيدة ، ويردون مالا يخدمه ، وكانوا فى كل من الإختيار والرد ، قادرين على إبداء وجوه التصويب فيما صوبوه ، والتزييف فيما زيفوه ، قدرة تشهد بطول باعهم فى المعقولات ، وبأنهم بحق سبقوا الفلاسفة لما سابقوهم .

علم التصوف

وجهة نظر الإسلام واضحة فى أن الدنيا غير مقصودة لذاتها ، وأنها طريق إلى الآخرة ؛ ولذا فإنه إذا تعارضت مصلحة الدنيا بمصلحة الآخرة لم يك هنالك مجال للتردد فى تقديم المصلحة الباقية على المصلحة الفانية .

وعلى أساس هذا المبدأ كانت جهود المسلمين الحريصين على ترسم وجهة نظر الإسلام مصروفة إلى استغلال الدنيا لصالح الآخرة .

[رأى عثمان بن عفان أن موارد المسلمين فى أيام أبى بكر قد انقطعت ، ووقعوا فى ضائقة اقتصادية شديدة ، فجاءته العير محملة ببضائع كان استوردها من الشام ، فأسرع إليه التجار من المدينة يريدون — كعادة التجار — أن يستغلوا ساعة العسرة ؛ ليربحوا على حساب المستهلكين ، فتقدموا إليه بعرض سخى ، أن يربحوه فى الدرهم درهمين ، فردهم عثمان قائلا : أعطيت أكثر من ذلك ، فعرضوا ثلاثة ، فقال عثمان : أعطيت أكثر من ذلك ، فعرضوا عليه أربعة دراهم ثم خمسة ، وهو يردهم كل مرة ، فقالوا : يا أبا حفص ماسبقنا إليك أحد ، ونحن كل تجار المدينة ، فقال لهم عثمان : إن الله أعطانى عشرة أمثالها ، ثم أقسم ليتركنها خالصة للمسلمين يرد بها عنهم غائلة الحاجة][1]

فإذا تأبت الدنيا أن تكون مطية للآخرة ، تركوها ؛ لأن الأخذ بها فى تلك الحال استدبار للاخرة ، لا إستقبال ، ولا يستدبر الجليل إستقبالا للحقير إلا أحمق . أرأيت لو أن إنسانًا له دابة وركبها يريد التوصل بها إلى مكة ، فصادفت فى الطريق إليها مزالق لم تقدر معها على متابعة السير ، فاستدبرت مكة وولت ذاهبة ، أيسير معها حيثما تسير ؟ أم يتركها وشأنها ويبيعها لأنها

(١) الإنسان بين المادية والإسلام ص ١٢٩ .

أصبحت غير ذات نفع بالنسبة إليه ، باحثاً عن وسيلة أخرى يستطيع بها تحقيق رغبته ؟ لاشك أن العقل يقضى بالثانى ، ولذلك لما استعصت الدنيا على ذوى الإحساس للرهف الذين تسمو بهم كرامتهم عن النفاق والمداهنة ؛ لأنهم أخلصوا أنفسهم كلها لله ، وعلموا أن الفضل كله راجع إليه ، وأن الناس أحقر من أن يذلوا لهم لأنهم أمثالهم ، زهدوا فى الدنيا ورغبوا عنها وقنعوا منها بالكفاف ، واعتزلوا أهلها .

يقول الدكتور « عبد الوهاب عزام » فى كتابه « التصوف وفريد الدين العطار » .

[إن الفتن التى ثارت بين المسلمين فأسالت بينهم الدماء أفزعت كثيراً من الأتقياء ، وحببت إليهم الإبتعاد عن مدارج الفتن جهد الطاقة ، وأوحت اليهم الإشفاق مما يعرض الدين للمآثم والشبهات فبالغوا فى التورع والإنقباض عن الناس .

فالثورة على عثمان ، وقتل هذا الشيخ الحيى التقى فى حريم داره ، والمصحف فى حجره ، ومايتبع هذا من وقعات الجمل وصفين والنهروان ، ثم قتل الخليفة الرابع على بن عم الرسول وزوج ابنته ، فى مسجد الكوفة ، وقد خرج لصلاة الفجر .

ثم التنازع بين الأمويين ومخالفيهم ، من آل بيت الرسول ، ومقتل السبطين الشهيدين ، ثم صلب زيد بن علىّ فى الكوفة ، وابنه يحيى بن زيد .

والنزاع بين الأمويين والزبيريين ، واقتتالهم فى الشام والعراق والحجاز ، ووقعة الحرة ، وحصار ابن الزبير فى مكة ، وقتله على أبواب المسجد الحرام .

والحوادث التى ترادفت من بعد ، على هذه الشاكلة .

كل أولئك أوحى إلى المسلم التقى أن يفر بدينه ، وأوهمه أن المشاركة

فى أمور هذه الدنيا شركة فى هذه الفتن وارتكاس فى الجاهلية التى أنجاهم الله منها ، وتعرض للفتن التى روى أخبارها بعض المحدثين عن رسول الله[1] .

فاجتهد بعض المسلمين أن يعتصموا بالزهد ، واعتزال الناس .

ونحن نرى فى أول هذه الحادثات سعد بن أبى وقاص ، أحد الستة ، أهل الشورى ، وقائد المسلمين فى فتح بلاد العجم ، يفر بدينه بعيداً عن الفتنة .

وقد لزم جماعة من أهل بدر بيوتهم بعد مقتل عثمان فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم .

وفى كتاب « البيان والتبيين » أن « قرّة الهمدانى » كان يصلى فى اليوم والليلة خمسمائة ركعة ، وكان يقول :

« لما قتل عثمان حمدت الله أن لا أكون دخلت فى شيء من قتله ، فصليت مائة ركعة » .

فلما وقع الجمل وصفين حمدت الله أن لا أكون دخلت فى شيء من تلك الحروب ، وزدت مائتى ركعة .

فلما كانت وقعة النهروان حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة .

فلما كانت فتنة ابن الزبير حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة » . . .]

كانت هذه الفئة التى سلكت هذا المسلك ، ونهجت هذا النهج ، غير حريصة على أن تسمى نفسها باسم خاص ، يميزها عن غيرها ؛ لأن اسم الصحابة الذى كان يشملهم وغيرهم ، فى ذلك العهد ، كان أسمى ما تطمع إليه نفس مؤمنة .

---

(١) صلى الله عليه وسلم .

ثم لما انتقل عبر الزمان هذا المسلك العازف عن الدنيا الزاهد فيها إلى مَن بعد الصحابة ، كفاهم أيضاً شرفاً أن ينعتوا بما نعت به معاصروهم من أنهم الجيل الذى صحب مَن صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أى التابعون ، ولم يتميزوا باسم خاص .

ثم لما انتقل هذا المسلك إلى مَن بعد التابعين تمسكوا هم أيضاً بالوصف الذى يصلهم برسول الله صلى الله عليه وسلم ، بوساطة مَن قبلهم ، فسموا مع أهل عصرهم تابعى التابعين .

كانوا معروفين باسم الصحابة ، ثم باسم التابعين ، ثم باسم تابعى التابعين ، ولم يك واحد من هذه الأسماء خاصاً بهم ، وإنما كان كل واحد منها مشاعاً بين الجيل كله ، رغم أنهم كانوا ممتازين عن عامة الشعب بالعزوف عن الدنيا والزهد فيها ، فلما بعدت الشقة بينهم وبين الرسول ، ولم تعد تبعيتهم لمن قبلهم ، مثار كبير فخار ؛ لأن الدنيا كانت قد تسلطت عليهم وألهتهم عن بعض ما لا ينبغى التلهى عنه .

عند ذلك تميز أصحاب هذا المسلك باسم يخصهم ، فعرفوا بـ « الزهاد » .

على أن اسم « الزهد » لم يظل واقفاً عند المعنى الذى صوره مسلك القوم الذين قص ذكرهم علينا الدكتور « عبد الوهاب عزام » فى النص السابق ، بل اعتوره شيء من التحوير والتطوير — هكذا يذهب فريق من المشتغلين بتاريخ التصوف — فصار إسم الزهد ومسلك الزهاد ، لا يأبى الاتصال بالناس والاشتغال بالدنيا ، إذا اتُّخذ كل أولئك وسيلة للآخرة .

ولست أرى فى الأمر ما يدعو إلى اعتبار ذلك تحويراً وتطويراً للمعنى المفهوم من الزهد فإن التطوير يعنى التغيير ولست أرى فى ذلك المعنى الجديد تغييراً لمعنى الزهد ؛ فإنا مسلمون بأن وجهة نظر الإسلام ، هى امتلاك ناصية الدنيا وتسخيرها لمصلحة الآخرة [خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً]

ولا ينبغى العدول عن تلك الخطة ، إلا إذا نفرت الدنيا كما تنفر الدابة الجموح ، وأبت أن تكون فى خدمة الآخرة ؛ فإن الأمر عند ذلك يصبح مفاضلة بين الدنيا والآخرة ، وليس فى وسع عاقل أن يبيع الحقير بالجليل .

ثم لم يلبث من سموا بـ « الزهاد » أن سموا بـ « المتصوفة » .

قال القشيرى فى رسالته :

[المسلمون بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم ، بتسمية خاصة سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقيل لهم الصحابة .

ثم سمى من صحب الصحابة بـ « التابعين » .

ثم قيل لمن بعدهم « أتباع التابعين » .

ثم اختلف الناس وتباينت المشارب فقيل ا « خواص » الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين « الزهاد والعباد » .

ثم ظهرت الفرق ، وحصل التداعى بين الفرق ، وكل فريق ادعوا أن فيهم « زهاداً » .

فانفرد خواص « أهل السنة » المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة ، بـ « اسم التصوف » واشتهر هذا الاسم بهؤلاء الأكابر ، قبل المائتين من الهجرة] .

* * *

لم يقف الأمر بالتصوف عند الحد الذى تركه له الزهد ، وهو السلوك العملى سلوكاً مقيداً باسم الشريعة الإسلامية ، وضبط الأعمال بميزان الإسلام ، طلباً لمرضاة الله تعالى ؛ لأن المتصوفة وجدوا أنفسهم بإزاء رجال علم أصول الدين ، الذين كان همهم المعرفة لا العمل ، المعرفة بأصول الإسلام خالصة نقية من الشكوك والأوهام ، مؤيدة بالحجة والبرهان ، فطمع

رجال التصوف فى معرفة من هذا النوع ، لكن بشرط أن تكون مستمدة من منهجهم الصوفى العملى ، لامن منهج أصول الدين النظرى .

وكيف تنتج المعرفة من العمل ؟ لاغرابة فى ذلك عند المتصوفة ؟ لأن العمل الصالح يصقل النفس وينقيها من كدرة المعاصى ، التى ترين على القلب ، وتحول بينه وبين المعرفة .

فالنفس كالمرآة تصدئها المعاصى ، كما تصدىء الأوساخ المرآة ، وتجلوها الطاعات ، كما تجلو النظافة المرآة .

وإذا صفت النفس وصقلت انطبع فيها مما فى اللوح المحفوظ ، ماتكون مستعدة له بأصل فطرتها .

وهنا يبدو ظل الفلسفة واقعاً على نظرية الكشف الصوفية ، فإن الإتصال باللوح المحفوظ ، قريب الشبه بنظرية اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال ، المعروفة عند فلاسفة المسلمين ، وعند من قبل فلاسفة المسلمين ، وإن كان رجال التصوف يدعون استنباط نظريتهم ، من مثل قوله تعالى :

[وَآتَيْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا]

[إتقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ]

وغير ذلك من آثار نبوية كثيرة .

* * *

لم يقف الأمر بالتصوف عند هذه المرحلة بل جاوزها إلى محاولة تبرير ماورد عن طريق الكشف والإلهام تبريراً عقلياً .

وهنا نجد الإلهام والنظر ، والكشف والعقل ، يعملان معاً لتحقيق مهمة واحدة .

والأمر فى ذلك لايدعو إلى اللجوء إلى الثقافة الأجنبية يستعار منها هذا الدور من أدوار التصوف ؛ لأن الكشف كان موجوداً من قبل ، فى المراحل السابقة .

والنظر كان موجوداً من قبل عند علماء أصول الدين .

والمركب منهما أمر يمكن أن يصنعه المتصوفة .

لكن ماصاحب هذه المرحلة من نظريات فى :

الإتحاد ، والحلول ، ووحدة الوجود .

تلك النظريات التى لاتلتئم مع طبيعة الإسلام ، من ناحية ، والتى عرفتها أمم قبل المسلمين ، وعملت الفتوحات الإسلامية على اختلاط المسلمين بهم ، من ناحية أخرى .

يحمل على الإعتقاد بأن هذا الدور من أدوار التصوف داخلته عوامل أجنبية عن المسلمين .

الفلسفة

اتضح لنا فيما سبق[1] أن التفكير العقلى عند المسلمين بدأ إسلامياً صرفاً ، غير مشوب بعناصر أجنبية .

فالمشكلات التى أثارها القرآن ، والتى أثارها خصوم الإسلام ، ونبه القرآن إلى حلها .

والمشكلات التى تولدت من الخلاف الذى ثار حول الإمامة[2] العظمى والمشكلات التى تولدت من الخلاف الذى تبع النزاع حول الإمامة العظمى .

---

(١) انظر «علم أصول الدين» ص٣٢٣ .

(٢) الخلافة

كل أولئك كانت مسائل إسلامية صرفة عولجت بعقل إسلامى صرف .

ومن مجموع هذه الجولات الفكرية نشأ علم أصول الدين ، الذى لاشك فى أنه إسلامى النشأة .

ولقد اطلع المعتزلة الذين يرجع إليهم تأسيس هذا العلم على ماتيسر لهم من ثقافات أجنبية ، ليؤيدوا علم أصول الدين بما يتلاءم معه من هذه الثقافات .

ولو اقتصر الأمر على هذا الإتجاه ، لظلت بحوث المسلمين العقلية دائرة حول العقيدة الدينية ، ودائرة فى فلك القرآن الكريم .

لكن المسلمين لما فتحوا أعينهم على الثقافة الأجنبية وجدوا أن البحوث العقيدية جانب واحد من جوانبها الكثيرة المتعددة .

والنفس الإنسانية طموحة بطبعها ، والإنسان طلعة كما يقولون ، فامتدت ميولهم إلى هذه الجوانب . ولم يك فى وسع أحد — إبان هذه الفترة — ممن لم يتمرس بعلم أصول الدين أن يسمو به استعداده إلى تناول هذه الجوانب .

ومن هنا يمكن لنا أن نعتبر علم أصول الدين هو المرحلة الأولى التى مهدت للتفكير الفلسفى الاسلامى .

ومن أجل هذا كان أول فيلسوف إسلامى متكلماً ، أى أنه بدأ متكلماً ثم انتهى فيلسوفاً . فالكندى الذى يعد على رأس قائمة فلاسفة الإسلام ، من حيث الترتيب الزمنى ، فيه شبه بعلماء الكلام ، وله فى علم الكلام مجال ، وفيه شبه بالفلاسفة الذين كروا على إثره ، وكرعوا من الثقافات الأجنبية وتخرجوا عليها .

* * *

ليس هنالك مجال للنزاع :

فى أن التفكير العقلى عند المسلمين بدأ إسلامياً صرفاً .

ولا فى أن ثقافات أجنبية هندية وفارسية وإغريقية وصلت إلى أيدى المسلمين ، واستفادوا منها .

لكن وجد مجال للنزاع حول مبلغ التجديد الذى أدخله المسلمون على هذه الثقافات ، وحول قيمته .

ولو أن الذين ينكرون على المسلمين إضافة جديد إلى الثقافات القديمة ، التى وصلت إليهم ، عمدوا إلى عمل تلخيص موجز لأصول الفلسفة المعزوة إلى المسلمين ، ثم ردوها إلى أصول الفلسفات القديمة ، التى وصلت إلى المسلمين ، لكان فى ذلك الحجة البالغة التى لا ترد على صدق دعواهم أن المسلمين لم يضيفوا جديداً إلى الفلسفات القديمة .

ولو أن الذين يدعون أن المسلمين قد ابتكروا جديداً فى عالم الفلسفة أضافوه إلى ماوصلهم من فلسفة المتقدمين ، عمدوا إلى عمل تلخيص موجز لأصول الفلسفات القديمة التى وصلت إلى المسلمين ، ثم عرضوا مازاده المسلمون على هذه الأصول ، لكان فى ذلك الحجة البالغة التى لا ترد على صدق دعواهم أن المسلمين ابتكروا جديداً أضافوه إلى فلسفة الأقدمين .

لكن أحداً من الطرفين لم يفعل شيئاً من ذلك ، بل أرسل القول إرسالا وراحت أقوالهم فى هذا المجال تعتبر من جانب المنكرين لابتكار المسلمين وتجديدهم ، قدحا وتنقيصاً ، وتعتبر من جانب المؤيدين لفكرة ابتكار المسلمين وتجديدهم ، تعصباً ومبالغة .

ويندر من وقف من الطرفين موقفاً يشتم منه رائحة الإنصاف والإتزان .

ومن أجل أن هؤلاء الباحثين ، لم يسلكوا الطريق الأسد الذى أشرت إليه ، بقى موضوع البحث معلقاً لم يقل فيه رأى حاسم بعد .

وإنا عارضون هنا طرفاً من أقوال كل فريق ، غير أنى أبادر فأقول : إن

الذى يعينى من أمر هذه الفلسفة المسماة بالفلسفة الإسلامية ـ إذا ماعرضت لها بالبحث والدرس ـ أن أجد السبيل للكشف عما فيها من حق ، وعما فيها من باطل ، حتى إذا ماظفرت بالحق الصراح عضضت عليه بالنواجز ، لايعنينى كثيراً بعد ذلك ، أن يكون هذا الحق من نتاج عقل إسلامى ، أو من نتاج عقل إغريقى ، أو من نتاج عقل هندى ، أو من نتاج عقل فارسى ، إنه على أية حال من نتاج عقل أخ لى فى الإنسانية ، قدم لى ما كنت فى أشد الحاجة إليه ، ليس يعنينى أن أعرف إسمه ، وبلده ، وملته ، كما ليس يعنينى أن أعرف اسم الصانع الذى صنع الثوب الذى ألبسه ، واسم الخباز الذى خبز الرغيف الذى آكله ، ولا اسم البناء الذى بنى المنزل الذى أسكنه .

وإذا ماعرفت الباطل الصراح رفضته ، ليس يعنينى أن أعرف أن هذا الرأى الذى أرفضه هو من نتاج عقل إسلامى ، أو من نتاج عقل هندى ، أو من نتاج عقل فارسى ، أو من نتاج عقل إغريقى ، كما لايعنينى أن أعرف اسم الخباز والبناء والصانع الذين قدموا مالم أجد فيه صلاحية لمأكلى وملبسى ومسكنى .

ثم إنى حين لا أعثر على مالا يصلح للأخذ به من الآراء فيما بين يدى من فلسفة ، فإنى أجدنى مضطراً إلى أن أنظر فى فلسفة أخرى عساى أجد فيها ضالتى المنشودة .

* * *

إنى لا أستطيع أن أنكر أن معرفة شخصية صاحب الرأى ـ محقاً كان أو مبطلا ـ غرض لقوم ، وأن معرفة ذلك ، معرفة لجانب من جوانب الحقيقة العامة التى تشغل بال المفكرين .

ولكنى ـ رغم ذلك ـ أعتبر هذا الجانب قشرة ظاهرية فقط ، واعتبر الجوانب الأخرى هى اللباب .

وإنى أستأنس لوجهة نظرى بصنيع كبار المفكرين ، فإنه ما كان يعنيهم إلا القول دون القائل — ولذا نجدهم فى الغالب يروون الآراء غير مسندة إلى قائلها ،وذلك شأن من يطلب الحقيقة لا شأن من يؤرخ للحقيقة ولطالبى الحقيقة .

* * *

وأعود إلى مساق الكلام فأقدم بعض ما أدلى به كل فريق لتبرير وجهة نظره ، فى أن المسلمين أضافوا — أو لم يضيفوا — جديداً إلى التفكير الفلسفى القديم الذى وصل إلى أيديهم .

يقول « تنمان » :

[يكاد يكون « أرسطو » مع شراحه إلى « فيلو بنوس » من بين سائر الفلاسفة هو الذى استرعى أنظار العرب ، وقد تلقوا جملة ما ألفه « أرسطو » ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جداً ، بوساطة خادعة ، هى وساطة المذهب الأفلاطونى الجديد .

وأضافوا إلى هذا دراسة العلوم الرياضية ، والتاريخ الطبيعى والطب ،

ولكن عدة عقبات ثبطت تقدمهم فى الفلسفة ، وهذه العقبات هى :

ا — كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر .

ب — حزب أهل السنة وهو حزب قوى مستمسك بالنصوص .

جـ — أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم ، ذلك إلى مايقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات .

د — مافى طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام .

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيماناً أعمى .

على أن الآثار الفلسفية العربية لما تدرس إلا دراسة ضئيلة جداً ، لا تجعل علمنا بها مستكملا][1] .

ولا شك أن دارساً واقفاً على حقيقة مايدرس لايمكن أن يتفوه بهذه العبارات . فالتفوه بهذه العبارات دليل واضح على أن صاحبها يجهل جهلا تاماً مايتحدث بشأنه .

فمن يقول [إن القرآن يعوق النظر العقلى الحر] مثله كمثل من يقول : إن الشمس تفيض على الأرض برودة وظلمة .

ألا فليقرأ « تمان » القرآن ، وليمسك بيديه قلماً وقرطاساً ، ثم ليحص عدد مرات ذكر « العقل » فى « القرآن » مصحوباً تارات بالثناء والتقدير، ومأمورا تارات أخرى بالبحث والنظر والتفكير ثم ليقل لنا ماذا يستفاد من ذكر العقل مصحوبا بالشكر ومأموراً بالبحث والنظر والتفكير ، مرات ومرات ومرات ؟

أيستفاد منه أن القرآن يعوق النظر العقلى الحر ؟ أم يستفاد منه شيء آخر ؟ إن الجواب على ذلك رهن بمقدار « ذكاء » « تمان » .

* * *

أما [أن حزب أهل السنة حزب قوى مستمسك بالنصوص] فتلك قضية متفرعة على سابقتها .

فماذا فى النصوص التى يستمسك بها هذا الحزب القوى ؟ فيها تقدير للعقل وثناء عليه ، وأمر له بالبحث والنظر والتفكير فى ملكوت السموات والأرض .

ومن أجل تقدير النصوص نفسها للعقل ، رأى حزب أهل السنة أن

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥ .

مايتعارض من النصوص مع العقل ، يصرف عن ظاهره إلى حيث يلتقى مع العقل .

فماذا — إذن — فى النصوص ؟ وماذا فى حزب أهل السنة ؟ فيهما أن « تنمان » يجهلهما ثم يسمح لنفسه بالحديث عنهما .

* * *

وأما [أن سلطان أرسطو قد استبد بعقول العرب] فهى قضية ينقضها .

أن « الغزالى » بكتابه « تهافت الفلاسفة » نقد أرسطو نقداً أمرا ، وسجل عليه مآخذ وزلات .

وأن علماء الكلام زيفوا كثيراً من آراء أرسطو .

وأن فلاسفة الإسلام خالفوا رأيه فى غير ماموضع .

وما كان ينقص « تنمان » إلاأن يطلع ليعرف .

* * *

وأما أن طبيعة العرب فيها ميل إلى التأثر بالأوهام ، فتلك شنشنة نعرفها من أخزم .

يقول « كوزان » :

[المسيحية هى آخر ماظهر على الأرض من الأديان ، وهى أيضاً أكملها .

والمسيحية تمام كل دين سابق ، وغاية الثمرات التى تمخضت عنها الحركات الدينية فى العالم ، وبها ختمت .

الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان . . .

كذلك كان الدين المسيحى إنسانياً واجتماعياً إلى أقصى الغايات . ومن أراد دليلا فلينظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس :

أخرجت الحرية الحديثة ، والحكومات النيابية .

ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرناً سائر الأديان .

ماذا أنتج الدين البرهمى ؟ والدين الإسلامى ؟ وسائر الأديان التى لاتزال قائمة فوق ظهر الأرض ؟

أنتج بعضها إنحلالا موغلا ، وبعضها أثمر إستبداداً ليس له مدى .

أما أودية المسيحية فهى ـ لاسواها ـ مهد الحرية ، ولو أن المقام والوقت يسعدان ، لأثبت لكم أن المسيحية التى كانت الحكومات النيابية ثمرة لها ، هى التى تستطيع وحدها أن تقدم هذه الصورة العجيبة من صور الحكم التى تؤلف بين النظام والحرية .

والمسيحية أيضاً هى التى بعد أن صانت ذخائر الفنون والآداب والعلوم بعثتها بعثاً قوياً .

المسيحية هى أصل الفلسفة الحديثة][1]

وإنى لا أرد على « تنان » و « كوزان » بمثل قول الأستاذ الإمام :

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٨ .

وأحب أن يفهم « كوزان » ومن على شاكلته أمرين اثنين :

أولهما : أن المجالس النيابية الأوربية ليست وليدة الديانة المسيحية ولكنها وليدة الخروج على الديانة المسيحية .

ثانيهما : أن الإجماع فى الإسلام ـ الذى يعنى أن الاعتداد برأى كل ذى خبرة أمر ضرورى ـ هو جزءاً من شريعة الإسلام ومصدر من مصادرها . فأى الأمرين أدعى إلى الفخر ؟ المجالس النيابية الأوربية التى هى ثمرة التمرد على الديانة المسيحية ؟ أم الشورى والإجماع فى الإسلام ، اللذين هما مبادىء يحتمها الإسلام ؟ انظر فصل علم أصول الفقه .

[الحق أقول ، والحس يؤيدنى : ماعادوا[1] العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم ، وأخذهم فى الصد عن علمه . وكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا ، وحرموا ثمار العقل . وكانوا كلما توسعوا فى العلوم الدينية توسعوا فى العلوم الكونية ، وضربوا الزمان بسوط من العزة .

أما غيرهم[2] فكلما اتصلوا بالدين وجَدُّوا فى المحافظة عليه أنكرهم العلم وتجهمهم واكفهر وجهه للقائهم . وكلما بعدوا عن الدين سالمهم العلم وبش فى وجوههم .

ولذلك يصرحون بأن العلم من ثمار العقل .

والعقل لا يصلح أن يكون له فى الدين عمل ، ولا أن يظهر منه فيه أثر .

والدين من وجدانات القلب ، ولا علاقة بين مايجد القلب وما يكسب العقـــل .

فالفصل تام بين العقل والدين ، ولا سبيل إلى الجمع بينهما .

سامحهم الله فيما يسمونه تسامحا مع العلم ، وهم يصرحون بأنه عدو الدين الذى يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم .

هل عرفت السبب فى « إضطهاد » المسلمين للعلم ؟ أقول « إضطهاد » ولا أريد به ما كان عند الأمم المسيحية من الإشتداد فى إبادة أهله والتنكيل بهم ، واختراع ضروب التعذيب ، والتفنن فى صنع آلات الهلاك ، مع الأخذ بالشبهة ، والاكتفاء فى الإعدام بمجرد التهمة .

فإن ذلك لم يقع عند المسلمين ، لا أيام علمهم ، ولا فى آزمنة جهلهم . ولكن أريد من الاضطهاد « الإعراض » عن العلم ، ورمى الألفاظ

---

(١) يعنى المسلمين .

(٢) يعنى المسيحيين .

السخيفة فى وجوه أهله ، وقذفهم بشيء من الشتائم ، مع الابتعاد عنهم .

لا ريب أنك قد أيقنت بأن السبب فى الذى يسميه « الأديب[1] » اضطهاداً إنما هو جهلهم بدينهم .

فالدواء الذى ينجع فى شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا ردهم إلى العلم بدينهم ، والتبصر فيه للوقوف على أسراره والوصول إلى حقيقة ما يدعو إليه .

كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم ، فلما ذهبت الواسطة تناكرت النفوس وتبدل الأنسى وحشة][2] .

بل أرد عليهما بما قاله بعض أبناء دينهم .

يقول « جوستاف لوبون » .

[إنه كان للحضارة الإسلامية تأثير عظيم فى العالم ، وإن هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم ، فلا تشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التى اعتنقت دينهم .

والعرب هم الذين هذبوا — بتأثيرهم الخلقى — البرابرة الذين قضوا على دولة الرومان .

والعرب هم الذين فتحوا لأوربة ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية ، والأدبية ، والفلسفية ، فكانوا ممدنين لنا ، وأئمة لنا ستة قرون . . .

وظلت ترجمات كتب العرب — ولا سيما الكتب العلمية — مصدراً وحيداً ، تقريباً ، للتدريس فى جامعات أوربة خمسة قرون أو ستة قرون . . .

وإذا كانت هنالك أمة نقر بأننا مدينون لها بمعرفتنا لعالم الزمن القديم ، فالعرب هم تلك الأمة .

فعلى العالم أن يعترف للعرب بجميل صنعهم فى إنقاذ تلك الكنوز الثمينة اعترافاً أبدياً .

---

(١) يعنى بـ « الأديب » شخصاً كان بينه وبينه مناظرة .

(٢) الإسلام والنصرانية .

قال « مسيو ليبرى » :

« لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوربة الحديثة فى الآداب عدة قرون »][1] .

ويقول « رينان » :

[اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملآى بالعناصر الخاصة ، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان][2] .

علم أصول الفقه

ربى رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه على حرية الرأى ، واستقلال الإرادة ، وقوة الشخصية ، ولقد فسح النبى صلى الله عليه وسلم صدره لهم فى هذا المجال حتى ليخيل للمرء أنهم جاوزوا حدهم فيه .

فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول للنبى صلى الله عليه وسلم : يا محمد احجب نساءك فيقول له صاحب الخلق الكريم : لم أومر فى ذلك .

ثم يرى عمر إحدى زوجات الرسول سائرة فى الطريق ، فيصيح : قد عرفناك ياسودة ، يريد بذلك أن يحملها على أن لا تعاود الخروج ، كما يخرج غيرها من النساء .

إن عمر كان ينظر بنور الله فيرى أن زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم لهن من الشأن ما ليس لغيرهن من سائر النساء ، ولقد أبان جل شأنه عن صواب رأيه فيما أنزل على رسوله من كتاب :

« يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ » .

وهذا على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، يقول للنبى صلى الله عليه وسلم

(١) مقدمة حضارة العرب ص ٢٠ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٢ .

ـ إبان أزمة حادثة الإفك ـ « إن النساء لكثير » يشير بذلك إلى أنه ينبغى أن يطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم عائشة ، ثم يشير باستجواب جاريتها ، ثم يقوم علىّ فيضرب الجارية ضرباً موجعاً ، ويقول : اصدقى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، والجارية تقول : والله ما أعلم إلا خيراً .

إن علياً رضى الله عنه يعلم أن مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم أجل وأسمى من أن يتعرض للغو القول من شرار الناس ، ولقد نزل وحى السماء مبيناً أن ما غضب له على بن أبى طالب من حديث الناس فى هذا الشأن الدقيق قد غضب له الله جل علاه ، وأنزل بشأنه قوله :

[وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا ، سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ . يَعِظُكُمُ اللهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ . وَيُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ . إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ] .

ولقد بدأ جل شأنه الآيات بالتهديد للمفترين ، والتطمين للمفترى عليهم ، فقال عز من قائل :

[إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ، وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ] .

ولعله صلى الله عليه وسلم كان يعدهم بهذه التربية التى تمكنهم من تحليل الأمور واقتراح العلاج المناسب لها ، لما يعلم أنهم سيتبوؤن مكان التشريع للإنسانية جمعاء ، وامتثالا أيضاً لقوله تعالى :

[وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ] .

[وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ] .

ولقد عرف الصحابة رضى الله عنهم ، ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن تعاليم ربهم ، فانطلقوا على سجيتهم يمارسون هذه المهمة الخطيرة الممتعة فى نفس الوقت :

هى خطيرة ، لأنها مسئولية أمام الله ، والحق ، والضمير .

وممتعة ؛ لأنها تعريف بالطريق إلى الحق ، وهداية إليه ، وكلاهما يتطلب من الشجاعة النفسية ، والشجاعة العقلية ما ينهض بأصحابه إلى مصاف الزعماء والقادة الذين يأخذون بيد الجماعات والأمم إلى المستوى الرفيع الذى يليق بالإنسانية الكريمة ، ويجدون فى ذلك راحة وسعادة لا يعدلها متاع الدنيا كله .

ولقد ضرب لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى فى ذلك ، فاجتهد وتعرض فى اجتهاده للخطأ[1] ، وكان من الممكن أن يوفر على نفسه هذا كله ؛ لأن الوحى ينزل عليه ، وفى وسعه أن يسأل ربه عن كل ما يكون بحاجة إليه ، ولكن لعل الله أراد له بذلك علو الشأن وسمو

---

(١) استسمحك ياسيدى يارسول الله فى التعبير عن مقامك الشريف بهذه الكلمة ؛ وما استعملتها إلا لأن العلماء قد استعملوها ، ولأنها التعبير الصحيح فى هذا المقام عن الواقع الذى لا يمكن أن يؤدى بغيره .

ثم لعل الخطأ فى هذا المقام هو الكمال ذاته ،فأنت يارسول الله صلى الله عليك وسلم أعرف الناس بأن العصمة لله وحده ، وأن من يطمع لنفسه ، أو يطمع له أن يكون مشاركا لله فيها ، فإنه يخرج بنفسه ، أو يخرج به إلى مصاف الألوهية ، وحاشا لرسول الله ، ولصحابته .

المكانة ، ليجمع الفضل من كل أطرافه ، والكمال البشرى من جميع نواحيه .

قال الآمدى :

[قال الله تعالى « وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ » والمشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد ، لا فيما يحكم فيه بطريق الوحى .

وروى الشعبى أنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضى القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ماقضى به على حاله ، ويستقبل ما نزل به القرآن .

والحكم[1] بغير القرآن لا يكون إلا باجتهاد[2]] .

ثم يزيد الآمدى قائلا :

[ومما احتج به على وقوع الاجتهاد من النبى[3] ما روى عنه أنه لما سألته الجارية الخثعمية :

وقالت : يا رسول الله : إنى أبى أدركته فريضة الحج شيخاً زَمِنًا ، لا يستطيع أن يحج . إن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ .

---

(١) يعنى من النبى صلى الله عليه وسلم ، وإلا فيتأتى من غيره أن يحكم بمقتضى الحديث النبوى ، فلا يكون اجتهاداً ، مع أنه حكم بالسنة التى هى مصدر آخر من مصادر التشريع إلى جانب القرآن .

إلا أن نتأول فى رد السنة إلى القرآن من حيث إن العمل بما عمل بالقرآن لقوله تعالى [وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ] فعلى هذا يصدق عموم قول الآمدى [والحكم بغير القرآن لا يكون إلا بالاجتهاد] على كل حاكم بغير القرآن ، سواء كان الرسول أو غيره .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣٩ .

(٣) صلى الله عليه وسلم .

فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ، أكان ينفعه ذلك ؟

قالت : نعم .

قال : فدين الله أحق بالقضاء .

ووجه الاحتجاج به أنه[1] ألحق دين الله ، بدين الآدمى ، فى وجوب القضاء ، ونفعه ، وهو عين القياس .

وأيضاً ما روى عنه عليه السلام أنه علل كثيراً من الأحكام ، والتعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت ، وذلك هو نفس القياس .

ومن ذلك قوله عليه السلام :

« إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده فى الإناء ، حتى يغسلها ثلاثاً ، فإنه لا يدرى أين باتت يده » .

وقوله فى الصيد :

فإن وقع فى الماء ، فلا تأكل منه ، لعل الماء أعان على قتله »] .

ثم يزيد الآمدى قائلا :

[وأيضاً قوله[2] :

« أنا أقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى » .

والرأى إنما هو تشبيه شيء بشيء وذلك هو القياس] .

ثم يزيد قائلا :

[والمختار جواز الخطأ على النبى[3] فى اجتهاده ، لكن بشرط أن لا يقر عليه . ودليل ذلك من الكتاب قوله تعالى :

---

(١) صلى الله عليه وسلم .

(٢) صلى الله عليه وسلم .

(٣) صلى الله عليه وسلم .

« عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ » .

وذلك يدل على خطئه فى إذنه لهم .

وقوله تعالى فى المفاداة فى يوم بدر :

« مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِى الْأَرْضِ » .

إلى قوله تعالى :

« لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » .

حتى قال النبى عليه السلام :

« لو نزل عذاب لما نجا منه إلا عمر » .

لأنه كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المفاداة .

وذلك دليل على خطئه فى المفاداة .

وأما السنة : فما روى عنه عليه السلام أنه قال :

« إنما أحكم بالظاهر ، وإنكم لتختصمون إلىّ ، ولعل أحدكم[1] ألحن بحجته من بعض ، فمن قضيت له بشىء من مال أخيه فلا يأخذه ، فإنما اقطع له قطعة من النار » .

وذلك يدل على أنه قد يقضى[2] بما لا يكون حقاً فى نفس الأمر] .

* * *

---

(١) لعلها « بعضكم » .

(٢) القضاء بما ليس حقاً فى نفس الأمر ، لا يستلزم الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحى ؛ لأن الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحى هو « استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه » . =

هذه صورة موجزة عن اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وموقفه من الوقائع والأحداث التى تعرض له ، أو تعرض عليه دون أن يكون قد نزل عليه بشأنها وحى .

وقد أذكى هذا الواقع العملى من رسول الله صلى الله عليه وسلم الرموق من الصحابة بكل عناية واهتمام .

إلى جانب استنهاضه صلى الله عليه وسلم لهم بالحث على الاجتهاد ، وأمرهم به .

إلى جانب ما ورد بشأن ذلك فى القرآن الكريم من قوله تعالى :

« وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ » .

حماس الصحابة ، ودفعهم دفعاً إلى الاضطلاع بهذه المهمة .

وقد مرَّ بنا أنه صلى الله عليه وسلم قد استشارهم فى شأن الأسرى ، وأنهم عرضوا عليه أوجه النظر التى لاحت لهم ، وأنه صلى الله عليه وسلم اختار منها ما اختار .

ولما أراد الله جلت حكمته ، أن ينزل فى هذا الشأن قرآناً بيَّن لهم : ما كان ينبغى أن يفعلوه :

وحكمة ما كان ينبغى لهم أن يفعلوه ، وهو قوله تعالى « حتى يثخن فى

= والقضاء بما ليس حقا فى نفس الأمر لأنه قد ينشأ من تطبيق النص على الحادثة ، فيكون خطأ فى القضاء ، لا فى الاجتهاد ، وإن كان تطبيق النص على الحادثة اجتهاداً ؛ لغة ؛ لأنه يتطلب معاناة ومشقة ، فى المقابلة بين الحادثة والنص ، والاجتهاد اللغوى هو « استفراغ الوسع فى تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ، ولهذا يقال : اجتهد فلان فى حمل حجر البزّارة ، ولا يقال : اجتهد فى حمل خردلة » الخلاصة : أن استشهاد الآمدى بحديث « إنما أحكم بالظاهر .. . الخ » على اجتهاد الرسول ، ليس فى محله .

الأرض » وفى إبراز القرآن علة هذا الحكم إشارة إلى أن شريعة الإسلام تتوخى مصالح العباد .

وإذا وضع المشرع المصالح غاية وهدفاً أمكن للمجتهد أن يتخذ من هذه المصالح نبراساً يرشده إلى ماينبغى الأخذ به ، ومالا ينبغى الأخذ به ؛ كاورد أنه صلى الله عليه وسلم ، أمر عمرو بن العاص ، وعقبة بن عامر الجهنى ، أن يحكما بين خصمين وقال لهما :

« إن أصبتما فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة[1] » وروى أنه صلى الله عليه وسلم ، لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن .

قال له : بم تحكم ؟ .

فقال له معاذ : أحكم بكتاب الله .

فأقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأيه .

ثم قال له : فإن لم تجد فى كتاب الله ما تحكم به فى الواقعة المعروضة عليك .

قال معاذ : أحكم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فأقره صلى الله عليه وسلم على رأيه .

ثم قال له : فإن لم تجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ما تحكم به .

قال معاذ : أجتهد رأيى .

فأقره صلى الله عليه وسلم على ما قال ، وبارك له مهمته .

لقد أقر رسول الله صلى الله عليه وسلم المراحل التى بينها معاذ .

والمرحلة الأولى : تعنى النظر فى كتاب الله ، واستنباط الأحكام منه ، وليس مثل هذا العمل بالأمر اليسير ؛ فإن للقرآن إشارات ولمحات ، قد تبدو

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٤٣ .

لشخص ولا تبدو لآخر . وقد يفهمهما شخص على وجه ويفهمها شخص آخر على وجه آخر .

ومع هذا فقد فوض رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمر لمعاذ يفهم فى كتاب الله ما يتيسر له فهمه .

والمرحلة الثانية : تعنى النظر فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . والأمر فى هذه المرحلة يكتنفه ما يكتنف المرحلة الأولى من صعاب ، ومع ذلك فقد فوض رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ أن يفهم فى أحاديث رسول الله ما يتيسر له فهمه .

يضاف إلى ذلك أن معاذاً أو أى صحابى آخر لا يظن به أنه استوعب كل ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سنة قولية ، وعملية وتقريرية حفظاً واستظهاراً .

والمرحلة الثالثة : تعنى أن يرجع معاذ إلى عقله المشبع بروح الشريعة الإسلامية يستلهمه الحل المناسب للواقعة المعروضة .

وفى كل مرحلة من هذه المراحل يُعطى معاذ مبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن من حرية الرأى فى أداء مهمته ، ما لا يمكن أن يعطاه مبعوث سياسى فى عصرنا الراهن ، الذى يسمى عصر الحرية والنور .

ولقد اطمأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تفويض الأمر إليهم لما يعلمه عنهم ؛ من أن عقولهم وقلوبهم قد سمت إلى أعلى مراتب الكمال الإنسانى ؛ بحيث قد أمن عليهم من أن تفتنهم الدنيا ، أو يلعب بعقولهم الغرض ؛ ودليل ذلك هذه النهضة العظيمة التى قاموا بها والتى شملت جميع نواحى الحياة ، واستفادت منها جميع الشعوب ، وكانت سرعة قيامها ، وسرعة انتشارها وعظيم أثرها ، مثار دهشة للباحثين .

فلما تنكب المسلمون الطريق السوى ، كان من أمرهم ما كان .

* * *

على هذا الأساس ربى النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه ، وكان الوحى يرعاهم ويسدد خطاهم ، فلما انتقل صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ، تضاعفت مسئوليتهم ، نظراً للأحداث الكثيرة التى جدت ، ونظراً لانقطاع الوحى ، وكان لابد لهم أن ينهجوا نفس النهج الذى سنّه لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد فعلوا .

فمن ذلك أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه لما سئل عن الكلالة ، قال :

« أقول فى الكلالة برأيى ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان .

الكلالة : ماعدا الوالد ، والولد »

ومن ذلك أن أبا بكر ورث أم الأم ، دون أم الأب فقال له بعض الأنصار .

« لقد ورثت إمرأة من ميت ، لو كانت هى الميتة لم يرثها .

وتركت إمرأة لو كانت هى الميتة ، ورث جميع ماتركت »

فرجع إلى التشريك بينهما فى السدس .

ومن ذلك ماروى عن عمر انه كتب إلى أبى موسى الأشعرى :

« إعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك » .

وفى كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح .

« إذا وجدت شيئاً فى كتاب الله فاقض به ، ولا تلتفت إلى غيره .

وإن أتاك شىء ليس فى كتاب الله ، فاقض بما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ، ولم يسن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما أجمع عليه الناس .

وإن أتاك ماليس فى كتاب الله ، ولا سنة رسول الله ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك . فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر — وما أرى التأخير إلا خيراً لك[1]].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية :

« منع — يعنى عمر — بيع أمهات الأولاد ، وإنما كان ذلك رأياً منه للأمة ، وإلا فقد بِعْنَ فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ومدة خلافة الصديق ، ولهذا عزم على بن أبى طالب على بيعهن ، وقال :

إن عدم البيع كان رأياً اتفق عليه هو وعمر .

فقال قاضيه « عبيدة السلمانى » : يا أمير المؤمنين ، رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك .

فقال : اقضوا بما كنتم تقضون ؛ فإنى أكره الخلاف ، فلو كان عنده نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بتحريم بيعهن ، لم يضف ذلك إلى رأيه ورأى عمر][2]

وروى ابن عبد البر مايلى :

[وعن عمر فى المرأة التى غاب عنها زوجها ، وبلغه أنه يتحدث عندها ، فبعث إليها من يعظها ويذكرها ، ويوعدها إن عادت ، فمخضت فولدت غلاما ، فصوت ثم مات .

فشاور أصحابه فى ذلك :

فقالوا : والله مانرى عليك شيئاً ، وما أردت بهذا إلا الخير .

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٦٠ .
(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٦١ .

وعلى حاضر .

فقال : ماترى يا أبا حسن ؟

فقال : قد قال هؤلاء .

فان يك هذا جهد رأيهم ، فقد قضوا ماعليهم .

وإن كانوا قاربوك ، فقد غشوك .

أما الإثم فأرجو أن يضعه الله عنك ، بنيتك ، وما يعلم منك .

وأما الغلام ، فقد والله غرمت .

فقال له : أنت والله صدقتنى . أقسمت عليك لا تجلس حتى تقسمها على بنى أبيك . يريد بنى عَدِىٍّ بن كعب ، رهط عمر ، رضى الله عنه](١)

ألا رحم الله عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، لقد رفعا من قدر الإنسانية بما ضربا من مثل فى العدالة ، توضع فى ميزانها إذا قورنت بغيرها من مخلوقات الله .

بأبى أنت وأمى يابن الخطاب ! !

لقد والله عرفت كيف ترعى حق العباد عليك ، كما كم نيطت بعنقه مصالحهم .

وعرفت كيف ترعى حق نفسك عليك ، فجنبتها غضب الله .

وعرفت كيف ترعى حق الله عليك ، حيث ولاك على عباده خليفة له ، فكنت لهم كما أرادك أن تكون .

وبأبى أنت وأمى يابن عم رسول الله ! !

---

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٦٢ .

لقد ملك الحق عليك زمام نفسك ، فصارت حياتك وقفاً عليه ، وأوتيت من جزالة القول ، ونصاعة الدليل ، ماجمّلت به صورة الحق ، فاجتمع له فيك الجلال والجمال ، فدانت لك القلوب الأبية ، والنفوس العصية .

* * *

وقد ورث أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أتباعهم ، وأتباع أتباعهم مسئوليتهم الدينية هذه .

كما ورثوهم :

ما انتهى إليه رأيهم من أحكام حول الواقعات التي عرضت لهم .

وما انتهى إليه رأيهم في فهم ما غمض من نصوص الكتاب والسنة .

وما كان بينهم من خلاف حول هذا كله .

* * *

تصور أيها القارىء الكريم هذه الحياة الفكرية التي كان يحياها المسلمون ، وقد التقت فيها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بالحرية التي خولها الله ورسوله للمؤمنين في فهم هذه النصوص ، وفي استلهام روحها للفصل فيما لم تعرض له النصوص من واقعات وأحداث .

إن هذه الحياة الفكرية تمتد طولا وعرضاً وعمقاً إلى مدى يشق استيعابه والإحاطة به ؛ لهذا اختلفت الإتجاهات وتشعبت مناحي الرأي .

يقول المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[تشعبت في هذا العصر وجوه الإختلاف بين الفئتين ، وتعددت مناحيها .

وقد ألّف أبو عبد الله محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي المتوفى ٥٢١ هـ كتاباً سماه :

« الإنصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم » .

نبه فيه على المواضع التى نشأ منها الخلاف بين العلماء حتى تباينوا فى المذاهب والآراء][1]

تأدى هذا الاختلاف إلى .

من سموا بأهل الرأى .

ومن سموا بأهل الحديث أو أهل النص .

يقول المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[وانقسم الفقهاء إنقساماً ظاهراً إلى فريقين :

أصحاب الرأى والقياس ، وهم أهل العراق .

وأصحاب الحديث ، وهم أهل الحجاز][2] .

ويقول المرحوم الشيخ الخضرى :

[قدمنا أن كبار الصحابة كانوا فى العصر الأول يستندون فى فتواهم أولا إلى الكتاب ، ثم إلى السنة ، فان أعجزهم ذلك أفتوا بالرأى وهو القياس بأوسع معانيه . ولم يكونوا يميلون إلى التوسع فى الأخذ بالرأى .

ولما جاء هذا الخلف ـ يريد صغار الصحابة ومن تلقى عنهم من التابعين ـ وجد منهم من يقف عند الفتوى على الحديث ولا يتعداه ، يفتى فى كل مسألة بما يجده من ذلك ، وليست هنالك روابط تربط المسائل بعضها ببعض .

ووجد فريق آخر يرى أن الشريعة معقولة المعنى ، ولها أصول يرجع إليها ، فكانوا لايخالفون الأولين فى العمل بالكتاب والسنة ماوجدوا إليهما

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٥ .

سبيلا ، ولـكنهم لاقتناعهم بمعقولية الشريعة وابتنائها على أصول محكمة فهمت من الـكتاب والسنة ، كانوا لايحجمون عن الفتوى برأيهم فيما لم يجدوا فيه نصاً .

وجد بعد ذلك أهل حديث وأهل رأى :

الأولون يقفون عنـــد ظواهر النصوص بدون بحث فى عللها وقلما يفتون برأى .

والآخرون يبحثون عن علل الأحكام ، وربط المسائل بعضها ببعض ، ولا يحجمون عن الرأى إذا لم يكن عندهم أثر .

وكان أهل الحجاز أهل حديث .

وأكثر أهل العراق أهل رأى .

ولذلك قال سعيد بن المسيب لربيعة ـ ابن أبى عبـد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ ـ لما سأله عن علة الحـكم : أعراقى أنت ؟][١]

كان لأصحاب الرأى على أصحاب النص هجوم وانتقادات .

ولأصحاب النص على أصحاب الرأى هجوم وانتقادات .

يرى كل واحد منهما فى الآخر أن طريقته غير وافية بتحقيق غرض الشريعة كاملا ، فيروون أن أبا يوسف قال :

[سألنى الأعمش عن مسألة ، وأنا وهو لاغير ، فأجبته ، فقال لى . من أين قلت هذا يايعقوب ؟

قلت : بالحديث الذى حدثتنى أنت .

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٦ .

فقال يعقوب : إنى لأحفظ هذا الحديث من قبل أن يجتمع أبواك ، ما عرفت تأويله إلا الآن] [١] .

ويروون [أن الشعبي كان صاحب أثر ، إذا عرضت له الفتيا ولم يجد فيها نصا انقبض عن الفتوى . وكان يكره « الرأى » و « أرأيت ؟ » .

وقال مرة : أرأيتم لو قُتل الأحنف ، وقتل معه صغير ؟ أكانت ديتهما سواء ؟ أم يفضل الأحنف لعقله وحكمته . .

قالوا : بل سواء .

قال : فليس القياس بشيء] [٢] .

كانت هذه الإنتقادات — كما هو واضح — تشير إلى نقص فى طريقة كل ولم يك من الممكن أن يظل الأمر على هذه الحال ؛ لأن نفوس كبار الهمم من العلماء تأبى أن ترى الطريق أمامها مفتوحا للتخلص من النقص ، ثم تحجم عن السير فيه ؛ ولذا فقد انتدب الأكفاء من العلماء أنفسهم لوضع خطة جامعة ، تأخذ بما فى طريقة كل من كمال ، وتترك ما فيها من نقص .

كان من بين هؤلاء ، ومن أبرز هؤلاء ، الإمام الشافعى ، رضى الله عنه .

يقول المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[ظهر الشافعى والأمر على ما وصفنا من انقسام الفقهاء إلى أهل رأى يعتمدون على سرعة أفهامهم ، ونفاذ عقولهم ، وقوتهم فى الجدل . وأهل حديث يعتمدون على السنن والآثار ، ولا يأخذون من الرأى إلا بما تدعو إليه الضرورة] [٣] .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٠٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٢١٧ .

ثم يقول :

[فأصحاب الحديث كانوا حافظين لأخبار رسول الله ، إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل ، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأى سؤالا ، أو إشكالا بقوا فى أيديهم متحيرين .

هم ضعاف فى القدرة على الاستنباط ، وفى القدرة على دفع المطاعن والشبهات عن الحديث .

وكان أهل الحديث يعيبون أهل الرأى بأنهم يأخذون فى دينهم بالظن ، وأنهم ليسوا للسنة أنصاراً ، ولاهم فيها بمتثبتين ؛ فإن أصحاب أبى حنيفة يقدمون القياس الجلى على خبر الواحد ، وهم يقبلون المراسيل والمجاهيل] [1] .

ثم يقول :

[كانت الحال على ما ذكرنا حين جاء الشافعى ، وقد تفقه أول ماتفقه ، على أهل الحديث من علماء مكة ، ثم ذهب إلى إمام الحديث « مالك » بن أنس فى المدينة فلزمه ولقى من عطفه وفضله ، ما جعله يحبه ويجله .

عن أنس ابن عبد الأعلى أنه سمع الشافعى يقول :

« إذا ذكر العلماء فمالك النجم ، وما أحد أمنّ علىّ من مالك بن أنس »] [2]

فالصلة التى توطدت بين مالك والشافعى كانت ذات شعبتين :

إحداهما : علمية ، هى صلة التلميذ بأستاذه .

والأخرى : قلبية ، هى المحبة والمودة والألفة .

---

(١) تمهيد ص ٢١٨ ويظهر أن بعض النص مقتبس من أصول البزدوى ، وبعضه من كلام صاحب التمهيد .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢١٩ .

روى عن الشافعى أنه قال : رأيتُ على باب مالك كُراعا من أفراس خراسان ، وبغال مصر ، مارأيت أحسن منها .

فقلت له : ما أحسنه ! !

فقال : هو هدية منى إليك يا أبا عبد الله .

قلت : دع لنفسك منها دابة ، تركبها .

فقال : أنا استحيي من الله أن أطأ تربة فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بحافر دابة] (١) .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[على أن نشأة الشافعى لم تكن من كل وجه نشأة أهل الحديث ولا استعداده استعدادهم] (٢) .

لذلك دفعت به همته إلى أن يستجلى آفاقا علمية جديدة بالإضافة إلى آفاق المحدِّثين ، التى عب منها ونهل ، فرحل إلى العراق موطن أهل الرأى والقياس .

[ولما ذهب إلى العراق استرعى نظره تحامل أهل الرأى على استاذه مالك ، ومذهبه :

وكان أهل الرأى أقوى سندا ، وأعظم جاها بما لهم من المكانة عند الخلفاء ، وبتوليهم شئون القضاء ، ذلكم إلى أنهم أوسع حيلة فى الجدل من أهل الحديث ، وأنفذ بيانا .

ويمثل حال الفريقين من هذه الناحية ماروى عن إمامَىْ أهل الرأى وأهل الحديث : أبى حنيفة ومالك .

---

(١) تمهيد ص ٢٢١ والنص مأخوذ من كتاب « مفتاح السعادة » لطاش كبرى زادة .

(٢) تمهيد ص ٢١٩ .

روى ابن عبد البر عن الطبرى قال :

« وكان مالك قد ضرب بالسياط ، واختلف فيمن ضربه وفى السبب الذى ضرب فيه .

قال : حدثنى العباس بن الوليد قال : خبرنا ذكوان عن مراون الطَّاطَرى :

أن أبا جعفر نهى مالكاً عن الحديث :

« ليس على مستكره طلاقه » .

ثم دس إليه من يسأله عنه ، فحدث به على رؤوس الناس .

أما أبو حنيفة فينقل فى شأنه الموفق المكى فى كتاب « المناقب عن مَعْمَر ابن الحسن الهروى يقول :

اجتمع أبو حنيفة ومحمد بن اسحاق المتوفى سنة ١٥٠ ﻫ عند أبى جعفر المنصور ، وكان جمع العلماء والفقهاء ، من أهل الكوفة والمدينة ، وسائر الأمصار ، لأمر حزبه .

وبعث إلى أبى حنيفة فنقله على البريد إلى بغداد ، فلم يخرجه من ذلك الأمر الذى وقع له إلا أبو حنيفة .

فلما قضيت الحاجة على يديه ، حبسه عند نفسه ليرفع القضاةُ والحكامُ الأمور إليه ، فيكون هو الذى ينفذ الأمور ويفصل فى الأحكام ، وحبس محمد بن اسحاق ليجمع لابنه المهدى حروب النبى ، صلى الله عليه وسلم وغزواته .

قال : فاجتمعا يوماً عنده ، وكان محمد بن إسحاق يحسده ، لما كان يرى من المنصورى من تفضيله وتقديمه ، واستشارته فيما ينوبه وينوب رعيته ، وقضاته وحكامه .

وسأل أبا حنيفة عن مسألة أراد بها أن يغير المنصور عليه .

فقال : ما تقول يا أبا حنيفة فى رجل حلف ألا يفعل كذا وكذا ، أو أن يفعل كذا وكذا ، ولم يقل « إن شاء الله » موصولة باليمين . وقال ذلك[1] بعد ما فرغ من يمينه وسكت ؟ .

فقال أبو حنيفة : لا ينفعه الاستثناء إذا كان مقطوعاً من اليمين ، وإنما ينفعه إذا كان موصولا به .

فقال : وكيف لا ينفعه ، وقد قال جد أمير المؤمنين الأكبر أبو العباس عبد الله بن عباس ، رضى الله عنهما . « إن استثناءه جائز ولو بعد سنة ، واحتج بقول الله :

« وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ » .

فقال المنصور ، لمحمد بن إسحاق : أهكذا قال العباس صلوات الله عليه ؟

قال : نعم .

فالتفت إلى أبى حنيفة ، رحمه الله ، وقد علاه الغضب فقال : تخالف أبا العباس ؟ .

فقال أبو حنيفة : لم أخالف أبا العباس ، ولقول أبى العباس عندى تأويل يخرج على الصحة .

ولكن بلغنى أن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال :

« من حلف على يمين واستثنى فلا حنث عليه » .

وإنما وضعناه إذا كان موصولاً باليمين .

وهؤلاء لا يرون خلافتك ، لهذا يحتجون بخبر أبى العباس .

فقال المنصور : كيف ذلك ؟ .

---

(١) يعنى « إن شاء الله » .

قال : لأنهم يقولون : إنهم بايعوك حيث بايعوك تَقِيَّة ، وإن لهم الثُّنْيَا متى شاؤا يخرجون من بيعتك ، ولا يبقى فى أعناقهم من ذلك شيء .

قال : هكذا :

قال : نعم .

فقال المنصور : خذوا هذا . . يعنى محمد بن إسحاق — فأخذ وجعل رداؤه فى عنقه وحبسوه][1] .

وفى هاتين الحادثتين ما يوضح الفرق بين جد أهل الحديث ، وصرامتهم، وإصرارهم على الحق ، وتعريض أنفسهم ومهجهم لحمايته .

وبين أهل الرأى الذين تسعفهم قريحتهم بما يخلصون به أنفسهم من المآزق ، ويتحايلون على الأزمة حتى يجدوا لهم منها مخرجا .

[كان طبيعيا أن يجادل الشافعى عن أستاذه ، وعن مذهب أستاذه ، وقد نهض الشافعى لذلك ، قويا بعقله ، قويا بعلمه ، قويا بفصاحته ، قويا بشباب فى عنوانه ، وحمية عربية .

وقد رويت لنا نماذج من دفاع الشافعى عن مالك ومذهبه :

« عن محمد بن الحكم قال :

سمعت الشافعى يقول :

قال لى محمد بن الحسن :

صاحبنا أعلم من صاحبكم ، يعنى أبا حنيفة ومالك ، وما كان على صاحبكم أن يتكلم وما كان لصاحبنا أن يسكت .

---

(١) تمهيد ص ٢٢١ .

قال : فغضبت وقلت : نشدتك الله ، من كان أعلم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم : مالك ، أو أبو حنيفة ؟

قال : مالك ، لكن صاحبنا أقيس .

فقلت : نعم . ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه . وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من أبي حنيفة . فمن كان أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ، كان أولى بالكلام][1] .

[وروى البغدادى فى كتاب « تاريخ بغداد » .

« عن أبى الفضل الزجاج يقول :

لما قدم الشافعى إلى بغداد ، وكان فى الجامع إما نيف وأربعون حلقة ، أو خمسون حلقة ، فلما دخل بغداد ، مازال يقعد فى حلقة[2] حلقة .

ويقول لهم : قال الله ، وقال الرسول .

وهم يقولون : قال أصحابنا ، حتى مابقى فى المسجد حلقة غيره][3]

[واختلف إلى دروس الشافعى جماعة من كبار أهل الرأى كأحمد بن حنبل وأبى ثور ، فانتقلوا عن مذهب أهل الرأى إلى مذهبه .

ويروى عن أحمد بن حنبل أنه قال :

« مامن أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة ، إلا وللشافعى عليه منة »

فقلنا : يا أبا محمد ، كيف ذلك ؟

قال : « إن أصحاب الرأى كانوا يهزؤون بأصحاب الحديث حتى علمهم

---

(١) تمهيد ص ٢٢٣ .

(٢) أى فى كل درس درس .

(٣) تمهيد ص ٢٢٥ .

الشافعى ، وأقام الحجة عليهم »][1]

[ويظهر أن مذهب الشافعى القديم الذى وضعه فى بغداد ، كان فى جل أمره ، رداً على مذهب أهل الرأى ، وكان قريباً إلى مذهب أهل الحديث][2]

[ومذهب الشافعى الجديد الذى وضعه فى مصر ، هو الذى يدل على شخصيته ، وينم على عبقريته ، ويبرز إستقلاله][3]

واضح من هذا أن الخلاف بين أصحاب النص وأصحاب القياس كان يرجع فى واقع أمره ، إلى النص وإلى القياس ، فهذا له الأولوية عند قوم ، وذاك له الأولوية عند آخرين ، وهذا يعنى أن الأحكام الفقهية كانت تُشْفَعُ بمبرراتها ، أى بأدليتها ، إلا أن هذا كان أيسر على أصحاب النص ، الذين كانوا يستحضرون النصوص التى استنبطوا منها الأحكام ، من أهل الرأى الذين كان يلزمهم أن يديروا الفكر ويجيلوه ليستخرجوا لمسائلهم التى يعوزها النص فى كثير من الأحيان ، مبررات عقلية .

تمرس الشافعى بكلا المذهبين ، ووقف على الأدلة التفصيلية لمسائل كل مذهب ، فطفر إلى الأمام طفرة إقتضاها إستعداده الفطرى ، وعبقريته الفذة .

هذا إلى أنه أحاط بأطراف هذه الأدلة التفصيلية ، وأمعن النظر فيها طويلا فانصهرت فى بوتقة عقله ، واستحالت قواعد كلية ، تغنى معرفتها عن تتبع الجزئيات التى تصعب الإحاطة بها .

وهنا نجد الفقه يتجه – على يدى الشافعى – إتجاها علمياً جديداً يقوم على تقعيد القواعد ، والاستدلال عليها ، بدلا من تتبع الجزئيات ، وعلاج كل

(١) تمهيد ص ٢٢٥ .

(٢) تمهيد ص ٢٢٦ .

(٣) تمهيد ص ٢٢٨ .

واحدة منها على حدة ، علاجا خاصاً ، يؤدى إلى تعارض هذه الأدلة الجزئية ، التى ليس لها قانون يضبطها .

لقد أصبح من الضرورى :

أن نعرف مكان كل من الرأى والنص من الآخر ، حتى إذا قدمنا النص ، كان تقديمنا له تقديماً لصاحب الأولوية .

وإذا قدمنا الرأى ، كان تقديمنا له تقديماً لصاحب الأولوية .

وأن نعرف أيضاً مكان كل من الكتاب والسنة من الآخر .

وأن نعرف أوجه دلالة كل واحد منها على الأحكام .

هذا هو الإتجاه العلمى الذى قصد إليه الشافعى ، أو الذى ينبغى أن يقصد إليه .

لكن كيف توضع القواعد الكلية ؟

هل ينظر فى الأدلة التفصيلية للمسائل الجزئية ، ثم يستخلص من هذه الأدلة التفصيلية قانون عام يشملها ؟ ثم يصبح هذا القانون ضابطاً عاما يطبق على المسائل التى أستخرج من أدلتها الجزئية ؛ وعلى غيرها مما يجد من مسائل ؟

كما إذا نظرنا فى زيد وعمرو وبكر وخالد ، فوجدنا كل واحد منهم حيوانا ناطقاً ، فاستخرجنا من ذلك ضابطاً عاماً للإنسان هو أنه : حيوان ناطق وبمقتضى هذا القانون العام ، يحكم على من سيأتى بعد من أفراد الإنسان بأنه حيوان ناطق .

وعلى هذا الأساس تكون المسائل الجزئية ـ أى الفروع ـ هى الأصل الذى استخرجنا منه القواعد الكلية التى أسميناها أصول الفقه ، فتكون الأصول فروعاً ، والفروع أصولا .

أم ينظر فى القواعد الكلية أولا ، فتستخرج ثم نعود فنكربها على الأدلة الجزئية نقومها ونعد لها على وفقها .

يقول الدكتور « سامى النشار » :

[وقد أقام الأحناف الأصول على الفروع ؛ ولم يقيموا الفروع على الأصول ، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهى الذى خرج منه .

أما إقامة الفروع على الأصول فهى المحاولة التى قام بها الشافعى[1]]

إن هذا الشقيق يقفنا أمام سؤال هو :

من أين نستمد الأصول العامة والقواعد الكلية والقوانين الشاملة ، إذا لم نستمدها من الأدلة الجزئية ؟

ومهما يكن من أمر ، فإننا نواجه الآن المرحلة التى أصبح فيها وضع هذه القواعدضروريا ، ليمكن إخضاع الفقه لنظام دقيق يضبطه ويجنبه الإضطراب .

وإذا كان هنالك جهود متعددة متضافرة ، يرجع إليها كلها الفضل فى وضع هذا العلم ؛ فإن الشافعى شخصية بارزة فى هذا المجال ، وتكاد جهوده التى بذلها فى هذا الشأن ، تطغى على جهود غيره ، حتى لقد راج أنه هو واضع هذا العلم . ويكاد كتابه المسمى « الرسالة » يعد أول مؤلف عرفه الناس ، فيه .

ولقد قدر ذوو الرأى هذه المهمة التى اضطلع بها الشافعى فاعتبروه مؤسساً لعلم ذى شأن كبير ، وخطر خطير .

فى حياة المسلمين .

وحياة غيرهم ممن خضعوا لسلطان المسلمين .

وحياة العالم كله ، بما استفاد من شريعة الإسلام التى لفتت أنظار العالم

---

(١) مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٥٨ تمهيد ص ٢٣١ .

أجمع إلى ماتنطوى عليه من سمو منقطع النظير ، وعدالة تكفل للناس من السعادة مالا يكفله أى قانون آخر .

قال الإمام أحمد [الشافعى فيلسوف فى أربعة أشياء : فى اللغة . واختلاف الناس . والمعانى . والفقه] .

[وروى أن عبد الرحمن بن مهدى التمس من الشافعى وهو شاب أن يضع له كتاباً يذكر فيه شرائط الإستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وبيان الناسخ والمنسوخ ، ومراتب العموم والخصوص ، فوضع الشافعى رضى الله عنه ، الرسالة وبعثها إليه ، فلما قرأها عبد الرحمن بن مهدى قال : ما أظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل][1]

وقال المزنى [قرأت الرسالة خمسمائة مرة ، ما من مرة إلا استفدت منها شيئا لم أكن عرفته][2] .

وقال الرازى :

[إعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول .

كنسبة « أرسطاليس » إلى علم المنطق .

وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض .

وذلك أن الناس كانوا قبل « أرسططاليس » يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، لكن ما كان عندهم قانون خاص ، فى كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة ؛ فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلى ، قلما أفلح .

---

(١) تمهيد ص ٢٣٢ .

(٢) تمهيد هامش ص ٢٣٢ .

فلما رأى أرسطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة ، واستخرج لهم علم المنطق ، ووضع للخلق بسببه قانونا كليا يرجع إليه ، فى معرفة الحدود والبراهين .

وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعارا ، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخرج الخليل علم العروض ، وكان ذلك قانونا كليا فى مصالح الشعر ومفاسده .

فكذلك هنا : الناس كانوا قبل الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ، ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لديهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية معارضتها وترجيحها .

فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانونا كليا ، يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع] (١) .

[وكان الشافعى بطبعه نهما فى العلم ، يلتمس كل ما يجده من فنونه وقد ذكر من ترجموا له أنه اشتغل بالفراسة حين ذهب إلى اليمن ، وعالج التنجيم والطب ، وربما كان درسهما فى إحدى رحلاته إلى العراق حيث كان التنجيم يعتبر فرعا من فروع العلوم الرياضية ، وكان الطب فرعا من العلم الطبيعى .

والعلم الطبيعى والعلم الرياضى قسمان من أقسام الفلسفة التى كان مسلمو العراق أخذوا يتنسمون ريحها] (٢) .

من هنا بدأ مؤرخو الفكر الإسلامى يلحظون فى تفكير الشافعى مظاهر ، رأوا أن يصفوها بأنها فلسفية ، وإنهم ليتمادون فى هذا الأمر فيلحظون فى « الرسالة » جملة مظاهر فلسفية .

---

(١) تمهيد ص ٢٣٢ .

(٢) تمهيد ص ٢٢٠ .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[ورسالة الشافعى كما رأينا تسلك فى سرد مباحثها ، وترتيب أبوابها ، نسقا مقرراً فى ذهن مؤلفها ، قد يختل اطراده أحيانا ، ويختفى وجه التتابع فيه . ويعرض له الاستطراد ، ويلحقه التكرار والغموض ، ولكنه على ذلك كله ، بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى .

وإذا كنا نلمح فى الرسالة نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ، من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، وإن لم تغفل جانب الفقه — أى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية — فإنا نلمح للتفكير الفلسفى فى الرسالة مظاهر أخرى :

منها : هذا الاتجاه المنطقى إلى وضع الحدود والتعاريف أولا .

ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم .

وقد يتعرض الشافعى لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهى به التمحيص إلى تخير ما يرتضيه منها .

ومنها أسلوبه فى الحوار الجدلى للشبع بصور المنطق ومعانيه ، حتى لتكاد تحسبه — لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والنقض ، ومراعاة النظام الفلسفى — حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل أولا وبالذات ، واتصاله بأمور شرعية خالصة .

ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات : أو علم الكلام ، كالبحث فى العلم ، وأن هناك حقا فى الظاهر والباطن ، وحقا فى الظاهر دون الباطن ، وأن المجتهد — مصيب أو مخطىء — معذور ، والفرق بين القرآن والسنة ، وعلل الأحكام ، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها .

وقد استدل الشافعى على حجية السنة وما دونها من الأصول فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه ، وهى مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين][1] .

أحدث تأليف « الرسالة » للشافعى تأثيراً عميقا فى المجال العلمى ، حيث أكب العلماء عليها بحثا وتفهما وشرحا .

قال المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[والشراح الذين تناولوا رسالة الشافعى كانوا مابين متكلمين وفقهاء ، فنزع كل فريق منهم المنزع المناسب لفنه .

فعنى الفقهاء بجانب الاستنباط والتفريع فى الرسالة .

وعنى المتكلمون بما توحى به من مباحث الكلام .

وتوجه التأليف فى علم الأصول هذا الإتجاه .

قال ابن خلدون :

« وكان أول من كتب فيه ـ أى فى علم أصول الفقه ـ الشافعى رضى الله عنه ، أملى فيه رسالته المشهورة ، تكلم فيها فى الأوامر والنواهى والبيان والخبر، والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس .

ثم كتب فقهاء الحنفية[2] فيه ، وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها . وكتب المتكلمون أيضاً كذلك ، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ، ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن ، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم .

وكان لفقهاء الحنفية فيه اليد الطولى ، من الغوص على النكت الفقهية ، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن .

---

(١) تمهيد ص ٢٤٥ .

(٢) انظر النص المقتبس من كتاب « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » فيما سبق .

وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم فكتب في القياس بأوسع من جميعهم وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه ، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله ، وتهذبت مسائله ، وتمهدت قواعده .

وعنى الناس بطريقة المتكلمين ، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون « كتاب البرهان » لإمام الحرمين ، و « المستصفى » للغزالي ، وهما من الأشعرية وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري ، وهما من المعتزلة .

وكانت الأربعةُ قواعدَ ، هذا الفن وأركانه »][1]

ثم يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[وجملة القول أن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه ، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء . فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق واتصل بهما اتصالا وثيقاً][2]

ورغم ماطرأ على التفكير الأصولي من أعراض فلسفية ، كما سبقت الإشارة إليه ، فإن التفكير الأصولي له صلة نسب بالفلسفة والتفكير العقلي ؛ إنه ينحدر غصناً لدنا من شجرة الفلسفة الكبرى يقول الغزالي :

[بيان مرتبة هذا العلم – يعني علم الأصول – ونسبته إلى العلوم :

اعلم أن العلوم تنقسم :

إلى عقلية كالطب ، والحساب ، والهندسة وليس ذلك من غرضنا .

---

(١) تمهيد ص ٢٤٧ .

(٢) تمهيد ص ٢٤٩ .

وإلى دينية كالـكلام ، والفقه وأصوله ، وعلم الحديث ، وعلم التفسير ، وعلم الباطن ـ أعنى علم القلب ، وتطهيره عن الأخلاق الذميمة ـ

وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية .

فالعلم الـكلى من العلوم الدينية ، هو علم الـكلام ، وسائر العلوم من الفقه وأصوله ، والحديث والتفسير علوم جزئية .

لأن المفسر لاينظر إلا فى معنى الـكتاب خاصة .

والمحدث لاينظر إلا فى طريق ثبوت الحديث خاصة .

والفقيه لاينظر إلا فى أحكام أفعال المـكلفين خاصة .

والأصولى لاينظر إلا فى أدلة الأحكام الشرعية خاصة .

والمتـكلم هو الذى ينظر فى أعم الأشياء ، وهو الموجود .

فيقسم الموجود أولا إلى قديم وحادث .

ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض .

ثم يقسم العرض إلى ماتشترط فيه الحيـاة من العلم والإرادة والقدرة والـكلام والسمع والبصر .

وإلى مايستغنى عنها كاللون والريح والطعم .

ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد ، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض .

ثم ينظر فى القديم فيبين أنه لايتـكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث ، بل لابد أن يكون واحداً ، وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجب له ، وبأمور تستحيل عليه ، وأحكام تجوز فى حقه ، ولا تجب ولا تستحيل ، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال فى حقه ، ثم يبين أن أصل الفعل جائز

عليه ، وأن العالم فعله الجائز ، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث . وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة ، وأنه قادر عليه ، وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات ، وأن هذا الجائز وقع .

عند هذا ينقطع كلام المتكلم ، وينتهي تصرف العقل ، بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول مايقوله في الله واليوم الآخر ، مما لايستقل العقل بدركه ، ولا يقضي أيضاً باستحالته فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الإستقلال بإدراكه ؛ إذ لايستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة ، وكون المعاصي سبباً للشقاوة ، لكنه لايقضي باستحالته أيضاً ، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه ، فإذا أخبر عنه ، صدق العقل به بهذا الطريق .

فهذا مايحويه علم الكلام .

فقد عرفت من هذا أنه يبتدىء نظره في أعم الأشياء ، أولا ، وهو الموجود . ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه ، فيثبت فيه مبادىء العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول .

فيأخذ المفسر من جملة مانظر فيه المتكلم واحداً خاصاً ، وهو الكتاب فينظر في تفسيره .

ويأخذ المحدث واحداً خاصاً ، وهو السنة فينظر في طريق ثبوتها .

والفقيه يأخذ واحداً خاصاً ، وهو فعل المكلف ، فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع ، من حيث الوجوب والحظر والإباحة .

ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً ، وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه ، فينظر في وجه دلالته على الأحكام ، إما بملفوظه ، أو بمفهومه ، أو بمعقول معناه ومستنبطه .

ولا يجاوز نظر الأصولى قول الرسول عليه السلام وفعله ؛ فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله . والإجماع يثبت بقوله .

والأدلة ، هى الكتاب والسنة والإجماع فقط .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، إنما يثبت صدقه وكونه حجة فى علم الكلام .

فإذن الكلام هو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية كلها ، فهى جزئية بالإضافة إلى الكلام .

فالكلام هو العلم الأعلى فى الرتبة ، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات .

فان قيل : فليكن من شرط الأصولى والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام ؛ لأنه قبل الفراغ من الكلى الأعلى ، كيف يمكنه النزول إلى الجزئى الأسفل ؟

قلنا : ليس ذلك شرطاً فى كونه أصولياً ، وفقيهاً ، ومفسراً ، ومحدثاً ، وإن كان ذلك شرطاً ، فى كونه عالماً مطلقاً ، مليئاً بالعلوم الدينية .

وذلك أنه مامن علم من العلوم الجزئية ، إلا وله مبادىء تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم ، ويطلب برهان ثبوتها فى علم آخر .

فالفقيه ينظر فى نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع فى أمره ونهيه ، وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختيارات للمكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان ، وأنكرت طائفة وجود الأعراض . والفعل عرض .

ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع ، وأن لله تعالى كلاماً قائماً بنفسه وهو أمر ونهى ، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى ،

وثبوت الفعل من المكلف ، على سبيل التقليد ، وينظر فى نسبة الفعل إلى الخطاب ، فيكون قد قام بمنتهى علمه .

وكذلك الأصولى يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ، ودليل واجب الصدق ، ثم يأخذ فى وجوه دلالته وشروط صحته .

فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لامحالة ، فى مبادىء علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر](١) .

وبعد هذه الجولة حول نشأة علم الأصول ندع الغزالى ، يقدم لنا : حده ، وتعريفه .

يقول الغزالى :

[بيان حد أصول الفقه :

إعلم أنك لاتفهم معنى أصول الفقه ، مالم تعرف أولا معنى الفقه .

والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع . يقال : فلان يفقه الخير أو الشر ، أى يعلمه ويفهمه .

ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة ، حتى لايطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم ، وفلسفى ونحوى ، ومحدث ، ومفسر ، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية ، كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة ، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلا ، وكون العبادة قضاء وأداء ، وأمثاله .

ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية ، أى مدركة بالعقل ، ككونها أعراضاً ، وقائمة بالمحل ، ومخالفة للجوهر ، وكونها أكواناً : حركة وسكوناً وأمثالها .

---

(١) المستصفى للغزالى ج ١ ص ٦ ، ٧ .

والعارف بذلك يسمى متكلماً ، لافقيهاً .

وأما أحكامها من حيث إنها واجبة ، ومحظورة ، ومباحة ومكروهة ، ومندوب إليها ، فإنما يتولى الفقيه بيانها .

فاذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام ووجوه دلالتها ، من حيث الجملة لامن حيث التفصيل ؛ فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ، ووجوه دلالتها ، ولكن من حيث التفصيل .

كدلالة حديث فى مسئلة النكاح بلا ولى على الخصوص .

ودلالة أية خاصة فى مسألة متروك التسمية على الخصوص .

وأما الأصول فلا يتعرض لإحدى المسائل ، ولا على طريق ضرب المثال ، بل يتعرض لأصل الكتاب والسنة والإجماع ، ولشرائط صحتها وثبوتها ، ثم لوجوه دلالتها الجلية :

إما من حيث صيغتها . أو مفهوم لفظها ، أو مجرى لفظها ، أو معقول لفظها وهو القياس ، من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة .

فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه .

وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام ، الكتاب والسنة ، والإجماع .

فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول ، وشروط صحتها ، ووجه دلالتها على الأحكام ، هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه] [١] .

---

(١) للصدر السابق ج ١ ص ٥٢٤ .

المعارف الأخرى

ونقصد بالمعارف الأخرى :

دراسة الرياضيات والطبيعيات : كالطب ، والكيمياء والفيزياء ، والفلك ، والجغرافيا ، وما إلى ذلك من شعب المعرفة ، التى تدرس بالحواس ووسائلها ، جانبا خاصا من جوانب الكون .

وأدع المقام فى هذا المجال ، للعلماء الغربيين أنفسهم يحدثوننا عما وصل إليه المسلمون من تجديد واختراع فى هذه المجالات ، ليكون رأيهم هو الحجة البالغة على أولئك الذين يحملهم التعصب الأعمى على أن يبخسوا المسلمين حقهم .

الرياضيات

يقول « جوستاف لوبون » .

[اتسع البحث فى الرياضيات ، ولا سيما علم الجبر ، عند العرب ، وعزى إلى العرب اكتشاف علم الجبر ، ولكن أصوله كانت معروفة منذ زمن طويل ، ومع ذلك فقد حول العرب علم الجبر تحويلا تاما ، وإليهم يرجع الفضل فى تطبيقه على علم الهندسة .

وبلغ علم الجبر من الانتشار بين العرب ما ألّف معه محمد بن موسى ، كتابا موطئا له بأمر المأمون فى أوائل القرن التاسع من الميلاد .

ومن ترجمة هذا الكتاب اقتبس الأوربيون معارفهم الأولى لعلم الجبر بعد زمن طويل .

واقتصرُ على ذكر أهم أعمال العرب الرياضية بإيجاز ، لما فى بيانها مفصلا من الدخول فى الدقائق الفنية . . . . الخ . . . الخ . . .] (١) .

---

(٢) حضارة العرب ص ٤٥٥ .

علم الفلك

يقول « جوستاف لوبون » .

[علم الفلك من أول ما اعتنى به فى بغداد ، ولم يدرس العرب وحدهم مسائله ، بل سار على طريقهم وارثوهم أيضا . . .

وكانت بغداد مركزا مهما لمباحث علم الفلك ، ولـكنها لم تـكن مركز هذه المباحث الوحيد ، فالمراصد التى كانت قائمة فى البلاد الممتدة من آسيا الوسطى ، إلى المحيط الإطلنطى كثيرة . ومنها كان فى دمشق ، وسمرقند ، والقاهرة ، وفاس ، وطليطلة ، وقرطبة . . .

وأهم مدارس الفلك ، ما كان فى بغداد ، والقاهرة ، والأندلس ، ولنقل كلمة عن كل واحدة منها . . . . الخ . . . الخ . .

وقد انتهت إلينا أسماء بعض علماء الفلك فى ذلك الزمن ، ومن أشهرهم « البتّانى » الذى عاش فى القرن التاسع ، وتوفى ٩٢٩ م والذى كان له من الشأن بين العرب ما لـ « بطليوس » بين الأغارقة ، وقد احتوى كتابه « زيج الصابى » على معارف زمنه الفلـكية كما احتوى كتاب « بطليوس » .

ولم يصل إلينا النص الأصلى لأزياجه التى لم تعرفها أوربة إلا من ترجمتها اللاتينية المحرفة مع الأسف .

ووضع « لالاندُ الشهير » « البَتّانِىّ » فى صف الفلـكيين العشرين الذين عدُّوا أشهر علماء الفلك فى العالم . . .

وقد استدل مسيو سيديُو على وصول مدرسة بغداد فى أواخر القرن العاشر إلى أقصى ما يمكن علم الفلك أن يصل إليه بغير نظارة ومرقب . . .

وكان حب العرب للعلوم من القوة بحيث لم تمنعهم الحروب والفتن الأهلية وغارات الأجنبى من الاهتمام لها ، وبلغ العرب من سعة المعارف ما أثروا معه تأثيراً كبيراً فى قاهريهم ، وما صار معه هؤلاء الغالبون حماة لهم من فورهم .

ولا شيء يورث العجب أكثر من انتصار حضارة العرب على همجية جميع الغزاة ، ومن تخرج هؤلاء الغذاة من فورهم على مدرسة العرب المغلوبين ، فقد دام عمل العرب فى حقل الحضارة إلى ما بعد زوال سلطانهم السياسى بزمن طويل .

ولم تكن آثار العرب الفلكية فى الأندلس أقل أهمية عن آثار المسلمين الفلكية فى المشرق ، ولكنه لم يبق منها سوى القليل لإبادة جميع مخطوطاتها تقريبا إبادة منظمة ، ولم تترجم هذه الآثار القليلة التى نجت من التحريق ، ونرجح أنها لن تترجم لما تقتضيه من معرفة تامة للغة العرب والاصطلاحات الفنية التى لا يعلمها غير المتخصصين .

ولا نعرف عن أكثر فلكيي العرب فى الأندلس شيئاً غير أسمائهم ، ولا نعلم عن كتبهم غير إشارات موجزة تكفى لبيان أهميتهم ، ومن ذلك أن ولدا الزرقيال الذى كان حياً حوالى ١٠٨٠ م ، قام بـ ٤٠٢ رصدا ليعين البعد الأقصى للشمس ، وأنه عين مقدار حركة المبادرة السنوية لنقطتى الاعتدالين بخمسين ثانية ، أى ما يعدل ما جاء فى أزياجنا الحديثة بالضبط ، وأنه كان يرقب الأفلاك بالآت اخترعها بنفسه ، وأنه صنع ساعات دقاقة أعجب بها الناس من طليطلة ، أيما أعجاب . . . الخ . . . الخ . . .][1].

الجغرافيـــا

يقول « جوستاف لوبون » :

[كان العرب من السياح القاديم فى كل وقت ، وكانوا لايخشون المساوف والمراحل ، واليوم أيضاً نراهم يأتون من أقصى البقاع ، ويجوبون بقوافلهم داخل

---

(١) حضارة العرب ص ٤٥٦ .

إفريقية كأمر بسيط فيصادفهم فيها الأوربيون الذين لا يبلغونها إلا بشق الأنفس .

وكان للعرب منذ السنين الأولى من قيام دولتهم علائق تجارية بما كان الأوربيون يشكون فى وجوده من البلدان ، كالصين ، وبعض البقاع الروسية ، ومجاهيل إفريقية . . . الخ .

والآن أشير بإيجاز إلى أعمالهم الجغرافية . . . الخ . . . الخ

* * *

كان من نتائج زيارات العرب ومعارفهم الفلكية التى ذكرتها أن اتفق لعلم الجغرافية تقدم مهم . ولا غرو فالعرب الذين اتخذوا فى البُداءة علماء اليونان ولا سيما بطليوس ، أدلاء لهم فى علم الجغرافيا ، لم يلبثوا أن فاقوا أساتذتهم فيه على حسب عادتهم . . . الخ . . . الخ][1] .

الفيزياء

يقول « جوستاف لوبون » .

[ضاعت كتب العرب المهمة فى الفيزياء ، ولم يبق منها غير أسمائها ككتاب الحسن بن الهيثم ، فى الرؤية المستقيمة والمنعكسة والمنعطفة ، وفى المرايا المحرقة ، ومع ذلك فإننا نستدل على أهمية كتب العرب فى الفيزياء من العدد القليل الذى وصل إلينا منها ، ولا سيما كتاب « الحسن » فى البصريات الذى نقل إلى اللغة اللاتينية واللغة الإيطالية فاستمان « كيبلر » به كثيراً عن « البصريات » .

ويرى القارىء فى كتاب « الحسن » فصولا دقيقة عن حرارة المرايا ومحل الصور الظاهر فى المرايا وانحراف الأشياء وجسامتها الظاهرة . . . الخ

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٤٦٥ .

ويرى فيه على الخصوص حلا هندسياً للمسألة الآتية التى تتعلق بمعادلة من الدرجة الرابعة وهى :

« إذا علم موضوع نقطة مضيئة ، ووضع العين ، فكيف تجد على المرايا الكرية والإسطوانية ، النقطة التى تتجمع الأشعة بعد انعكاسها .

فعند « مسيو شال » الذى هو حجة فى هذه الموضوعات ، هذا الكتاب مصدر معارفنا][1] .

الميكانيكا

يقول « جوستاف لوبون » :

[معارف العرب الميكانيكية العملية واسعة جداً ، ويستدل على مهارتهم فى الميكانيكا ، من بقايا آلاتهم ، التى انتهت إلينا ومن وصفهم لها فى مؤلفاتهم . . . الخ . . . الخ . . .][2] .

الكيمياء

يقول « جوستاف لوبون » :

[المعارف التى انتقلت من اليونانين إلى العرب فى الكيمياء ضعيفة ، ولم يكن لليونان علم بما اكتشفه العرب من المركبات المهمة كالكحول وزيت الزاج ـ الحامض الكبريتى ـ وماء الفضة ـ الحامض النترى ـ وماء الذهب وما إلى ذلك .

وقد اكتشف العرب أهم أسس الكيمياء كالتقطير .

قال بعض المؤلفين : إن « لافوازيه » واضع علم الكيمياء ، وقد نسوا

---

(١) حضارة العرب ص ٤٧٣ .

(٢) حضارة العرب ص ٤٧٣ .

أنه لا عهد لنا بعلم من العلوم ــ ومنها علم الكيمياء ــ صار ابتداعه دفعة واحدة .
وأنه وجد عند العرب من المختبرات ما وصلوا به إلى اكتشافات لم يكن « لفوازيه » يستطيع أن ينتهى إلى اكتشافاته بغيرها . . . الخ . . . الخ] [1] .

العـــلوم التطبيقية

لم يهمل العرب أمر التطبيقات الصناعية مع قيامهم بمباحثهم النظرية وكان لصناعة العرب تفوق عظيم بفضل معارفهم العلمية .

ونعلم ما أدت إليه صنائعهم من النتائج ، وإن جهلنا أكثر طرقها ، فنعرف مثلا أنهم كانوا يعلمون استغلال مناجم الكبريت والنحاس والزئبق والحديد والذهب ، وأنهم كانوا ماهرين فى الدباغة ، وفى فن تسقية الفولاذ كما تشهد بذلك نصال طليطلة ، وأنه كان لنسائجهم وأسلحتهم وجلودهم وورقهم شهرة عالمية ، وأنه لم يسبقهم أحد فى كثير من فروع الصناعة إلى عصرهم .

ونرى بين اختراعات العرب ، ما لا يجوز الاكتفاء بذكره لأهميته ، كاختراعهم للبارود مثلا ؛ ولذا فإننا نقول بضع كلما فيه ... الخ ... الخ] [2] .

يقول « جوستاف بولون » :

[لم يقم التاريخ الطبيعى عند العرب ، فى البُداءة ، على غير شروح مؤلفات « أرسطو » ولكن العرب لم يلبثوا أن فضلوا درسه فى الطبيعة على درسه فى الكتب ، وللعرب الفضل فيما وضعوا من الكتب الممتعة الكثيرة ، فى الحيوانات ، والنباتات ، والمعادن ، والتحجرات ... الخ ... الخ] [3] .

---

(١) حضارة العرب ص ٤٧٤ .
(٢) حضارة العرب ص ٤٧٧ .
(٣) حضارة العرب ض ٤٨٥ .

الطب

قال « جوستاف لوبون » :

[يعد الطب والفلك والرياضيات ، والكيمياء ، أهم العلوم التى عنى بها العرب ، وأتم العرب أعظم اكتشافاتهم فى هذه العلوم ، وترجمت مؤلفات العرب الطبية ، فى جميع أوربه ، ولم يتلف قسم كبير منها كما أصاب كتبهم الأخرى .

وعدد المؤلفين من أطباء العرب كبير إلى الغاية وخصص ابن أبى أصيبعة مجلداً من كتابه لتراجم أطباء العرب ، فنكتفى بذكر من أشهر منهم . . . الخ . . . الخ][1] .

الفنون العربية

الرسم ، والحفر ، والفنون الصناعية

يقول « جوستاف لوبون » :

[ترانا سائرين بحكم الطبيعة إلى تقدير جمال الفنون العربية ، بعد أن بحثنا فى مصادرها ، وما فيها من إبداع عظيم . . . الخ . . . الخ][2] .

* * *

هذه إشارات موجزة غاية الإيجاز ، لم أرد بها بيان منزلة العرب العلمية ، ومبلغ ما وصلوا إليه ، فى شتى فروع المعرفة ، فذلك شأو يقصر دون بلوغه مثلى ، بل أمثالى ، ممن لم يشتغلوا بهذه العلوم .

---

(١) حضارة العرب ص ٤٨٨ .

(٢) ص ٥٠٣ .

وإنما أردت بها أن فتح الباب أمام الناشئة من أبنائنا ، ليدخلوا منه إلى ماضى آبائهم ، فتقع أعينهم على أشياء مما كان لهم فيه فضل أشاد به العالم أجمع ؛ ليستعيدوا ثقتهم بأنفسهم وليدركوا أن أولئك الذين يضعون أنفسهم ـ دون أن يضعهم الناس ـ موضوع القيادة العلمية ، ليسوا أمناء على العلم ولا على الناس ؛ لأن القيادة تعمل على أن تبعث فى النفس الأمل ، وتعيد إليها الثقة ، فمن يكون همه أن يسلب الناشئة ثقتها بنفسها ، وأن يضعف فيها الأمل أو يميته ؛ فعمله هذا خيانة وطنية ؛ وهو فى الوقت نفسه خيانة علمية ، لأن إنكار الواقع العلمى إعلاء من شأن الجهل .

* * *

ها هو ذا التاريخ الإسلامى ملىء بصفحات البطولة والمجد فى شتى فروع النشاط الإنسانى ، وقد جرت عادة المصلحين حينما يقومون بدور البناء ، أن ينشروا صفحات الماضى ، ويشيروا إلى ما كان لهم فيها من جهود موفقة ؛ ليظل العمل موصولا ، والنشاط موفوراً .

أما من يطمس معالم الحق ، ويقطع صلة الناس بماضيهم ؛ فهو يقصد إلى أن يلقى بهم فى متاهة فكرية ؛ ليسهل عليه تضليلهم وإضلالهم ، ولكن الحق أوضح من أن يخفى ، والأمل أقوى من أن يموت ، والهمة أكبر من أن تهن أو تضعف . واليقظة متوفرة تؤدى دورها الفعال ، والله ـ الذى يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده ـ يبارك كل هذه الجهود ، أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون .

رجاء فى الله
واعتذار إلى الناس

أشهدك اللهم - ولا أظن مؤمناً بك ، يجرؤ على أن يشهدك على قول هو كاذب فيه - أنى كتبت هذه البحوث ، وقدمتها للطبع دون أن أراجعها ، أملا فى أن أراجعها أثناء الطبع .

ولقد أرسلها الناشرون المغاربة إلى « بيروت » لتطبع هناك فمكثت هناك ماشاء الله أن تمكث - لأنها وقعت فى يد أناس ، يؤمنون بالمحسوس ، ويكفرون بالمعقول ، ولو نشروا هذه البحوث لنشروا مايخشون منه القضاء على نزعتهم - ثم عادت إلى المغرب بعد أن عبثت بوريقات منها يد آثمة .

وعدت أنا إلى مصر ، وتركتها فى المغرب ، وفوضت للناشرين المغاربة حرية التصرف فيها ، وظننت أن صلتى بها قد انقطعت ، ولم أعد أكترث بها ، حتى إن ظرفاً طرأ فى كليتى ، وكان من شأنه هذه البحوث أن تصعد بى إلى رتبة أعلى - من رتب الدنيا - لو أنى تقدمت بها فى هذا الظرف إلى الكلية ، فلم تنصرف نفسى إليها ، ولم أحاول طلبها لأنال بها هذه الرتبة ، وإن كان الله جلت قدرته لم يحرمنيها ، وجاءت عن غير طريق هذه البحوث .

لكنى ما لبثت أن وجدتها تعود ورائى إلى مصر ، لتطبع فى مطابعها ، فأخذت أباشر طبعها ، بعد أن كانت فكرتها قد تلاشت من نفسى ، أو كادت .

* * *

ولقد كانت هذه البحوث - كما قلت فى المقدمة التى صدرتها بها - بداية شوط طويل ، عقدت العزم على أن أقطعه إلى نهايته ، أقف فيه وقفات طوال ، مع مشكلات الفكر الإنسانى التى دخلت البيئة الإسلامية ، وأثرت فيها أو

تأثرت بها ؛ مشكلة مشكلة ، أصفيها وأصل فيها إلى رأى حاسم ، ونتيجة قاطعة .

وقد خيل إلىّ وقتذاك أنى قادر على أن أفعل هذا .

ولو أن الطبع كان قد بدأ فى وقته ، لأمكن متابعة السير ، نحو الغاية التى عقدت العزم عليها ؛ لأن الأفكار كانت حاضرة فى ذهنى وقتذاك .

أما الآن :

وقد انقضى من الوقت ما هو كفيل بالنسيان .

وجد من الأحداث ما هو كفيل بتشتيت الفكر .

وتضاءلت القوة ، أو زالت ، وحل محلها الضعف والعجز .

وتلاشى الأمل ، وحل محله الشعور بدنو الأجل وقرب الرحيل .

فإنى أحمد الله حق حمده على ظهور هذه البحوث ، فإنها وإن كانت مقدمة انفصلت عنها نتيجتها ، وبداية توقفت قبل أن تبلغ نهايتها ، فهى بما قارنها من نية قصدت بها أن أؤدى ضريبة العلم الذى نسبت إليه ، وسيلتى إليه لأنى :

إن نظرت إلى ما مضى من عمرى ، وجدتنى قد غرقت فى خضم الحياة ، ولم أتنبه لإدراك حقيقة المصير الذى أنا صائر إليه ، فلم أعد نفسى له ولم آخذ له أهبته .

وإن نظرت إلى حاضرى ، وجدتنى أعجز من أن أنهض بعبء الحاضر ، فضلا عن أتدارك معه تقصير الماضى .

فاللهم تقبل هذه الوسيلة ، وأعظم بها أجرى ، واجعلها خالصة لوجهك الكريم ، وأتمم نعمة أنعمت بها على ، تلك هى محبتك ومحبة حبيبك ، وأعنى على تخليص قلبى من أسر الشهوات . فقد انكشفت لى الدنيا على حقيقتها فوجدتها عرضا زائلا لا يغرى العاقل المتبصر ، الذى يقدر عواقب الأمور ، ولا يشغله القريب التافه عن البعيد الهام .

. إلهي : لقد دنا الأجل ، وحقك إنى ما أخاف لقاءك بل أكاد أتعجله ، شوقاً إليك وما أترك ورائى شيئاً قط أتلهف على فواته — إلا ذرية ضعافاً أنت أعلم بهم ، وأرأف بهم وأحنى عليهم منى ، فأنت حسبي وحسبهم ، ونعم الوكيل —.

* اللهم شكراً شكراً : لقد كشفت لى عن حقيقة الدنيا ، فرأيتها مشغلة الغافل ، وسلوة الجاهل : الغافل عن مصيره ، والجاهل بحقيقة نفسه ، فاللهم زدني بها تبصرة ، وعنها انصرافاً ، وكف عنى ، وعن أولادى ، أذى من لا نقدر عليه من أهلها ، وقنا شر الفتن ماظهر منها وما بطن .

أنت أنت الله . هذا الكون العظيم ، الذى علمنا منه ماعلمنا ، وجهلنا منه ماجهلنا ، صنعك ، عرفناك به ، فكيف يا إلهى يعرف هذا الكون من يجهلك ؟ إنه يكاد ينطق بأن له إلهاً خلقه ، ويصيح بالجاحدين والمنكرين أن تدبروا واعتبروا ؛ فان البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، حوتا من المخلوقات ، مايدهش العقول ويحير الألباب ، ألا تدل على اللطيف الخبير .

سبحانك ! سبحانك ! أنت الحق وكل ماعداك باطل . أنت الباقى وكل ماعداك زائل ، أنت القوى المتين بيدك الأمر كله . اللهم لاتعاملنا بما نحن أهله وعاملنا بما أنت أهله ، من الصفح والإحسان .

وهذا رسولك ، أحب خلقك إليك ، أحببناه لأنك أحببته ، وصلينا وسلمنا عليه ؛ لأنك صليت عليه وأمرتنا بالصلاة والسلام عليه . لقد شق الطريق إلى الكمال ، وشقه على إثره صحابته الأبطال المغاوير حتى انتهوا فيه إلى نهايته ، فأثبتوا بذلك أن الكمال الفكرى والسلوكى حقيقة وليس بخيال وأنه ممكن وليس بمحال ، وأنه سهل وليس بصعب ، وأن الإنسان وجد من

أجل الكمال ، ولم يوجد من أجل الفسق والفجور ؛ وأن الكمال أقرب إلى طبيعته من الفسق والفجور ، وأنه لايكلفه من العنت والمشقة مايكلفانه ، ويجعل حياته هادئة ، آمنة مطمئنة ، ويجعلانها قلقة مضطربة .

ولقد ترك فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كتاب الله وسنته ، يرشدان السالك ، ويهديان الضال ، ويؤمنان الخائف ، ويحذران الداعر ، إن نظر فيهما الإنسان بعقله ، أقنعاه ، وإن سألهما أجاباه . أقام الله بهما الحجة على خلقه ؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

* * *

اللهم إنى قد رضيت بك ربا ، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا ، وبكتابك هاديا وإماما ، وبسنة رسولك إيضاحا وتبيانا .

اللهم إنى قد رضيت بذلك كله رضى ، ما أحسب أن الدنيا كلها تعدله

اللهم اجعلنا وذريتنا ، وجميع المؤمنين بك وبرسولك موضع رضاك وعطفك ، وإحسانك ، وفضلك ، إنك أكرم مسئول ، وخير مأمول ، وصل اللهم على سيدنا محمد النبي الأمى ، وعلى آله الأطهار ، وصحابته الأخيار ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

سليمان دنيا

اللائذ بكنف القوى الذى لايقهر

عزبة النخل ⎫ السابع من ربيع الأول ١٣٨٧ هـ
القاهرة فى ⎭ الخامس عشر من يونيه ١٩٦٧ م

بيان بالموضوعات

الصفحة　　　　الموضوع

موضوع الفلسفة

الصفحة — الموضوع

الموضوع

المدنية بين العلم والفلسفة

الصفحة الموضـوع

الصفحة　　　　　　　　الموضـوع

اللاهوت والعلم والفلسفة

أى هذه الثلاثة أقرب إلى العقل وأقدر على إرضائه واقناعه ؟

الصفحة — الموضوع

الصفحة | الموضوع

أقسـام الفلسفة

الصفحة — الموضوع

غاية الفلسفة

الفصل الثانى

نشأة الفلسفة

الفصل الثالث

نشأة التفكير الفلسفى الإسلامى

الصفحة | الموضوع

معارف أخرى

مطبعة السنة المحمدية
١٧ شارع شريف باشا الكبير - عابدين
ت ٩٠٦٠١٧


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

